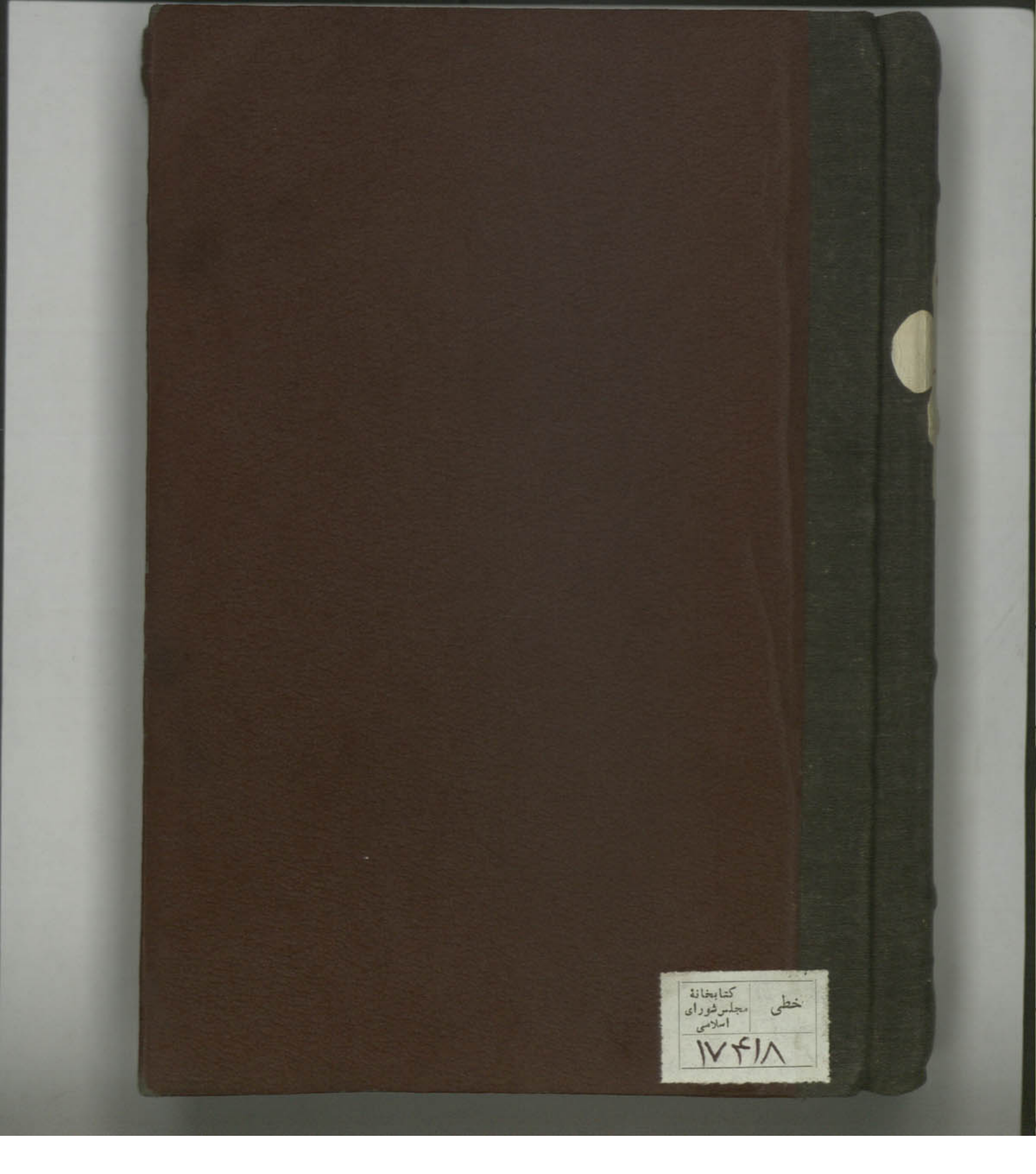
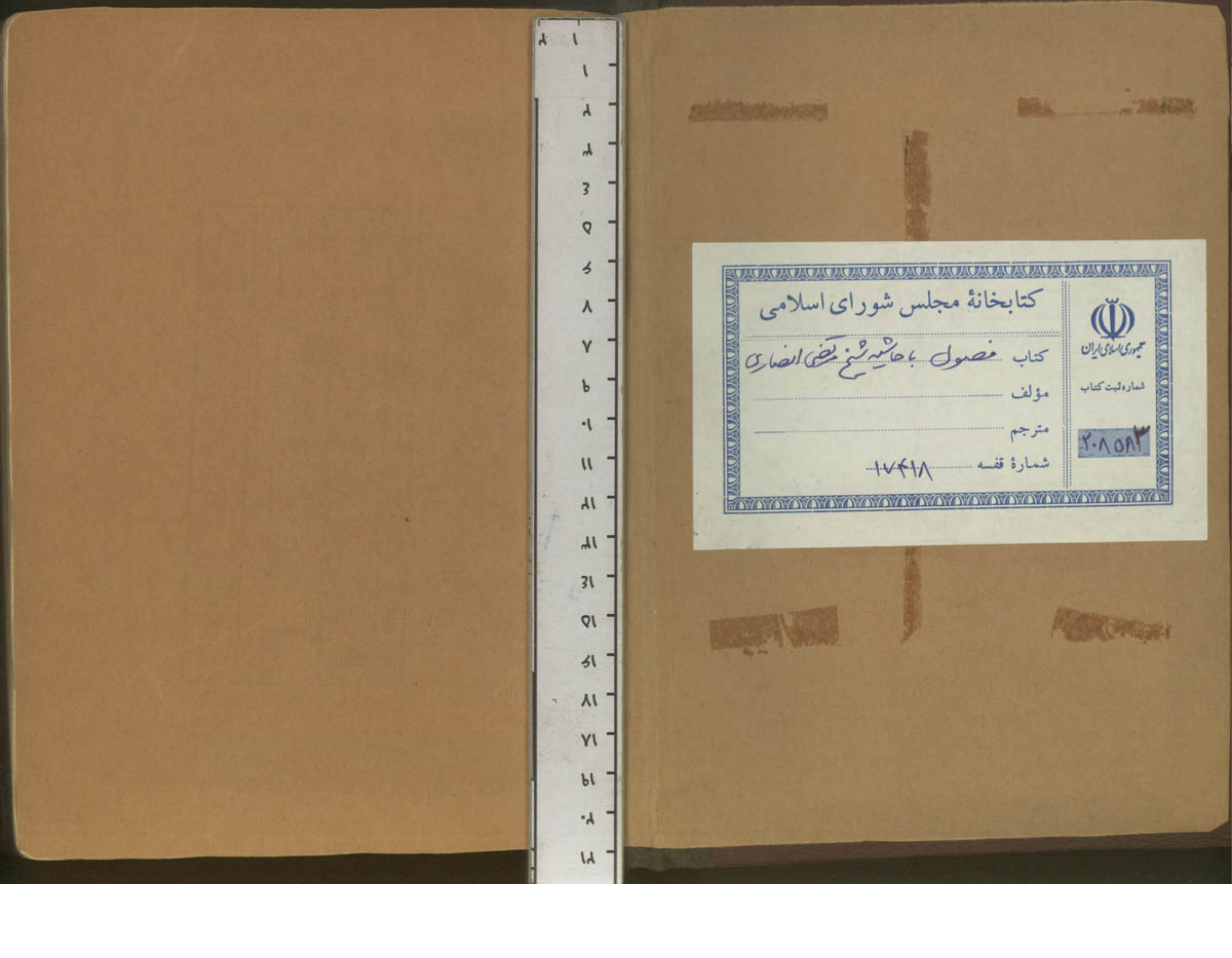
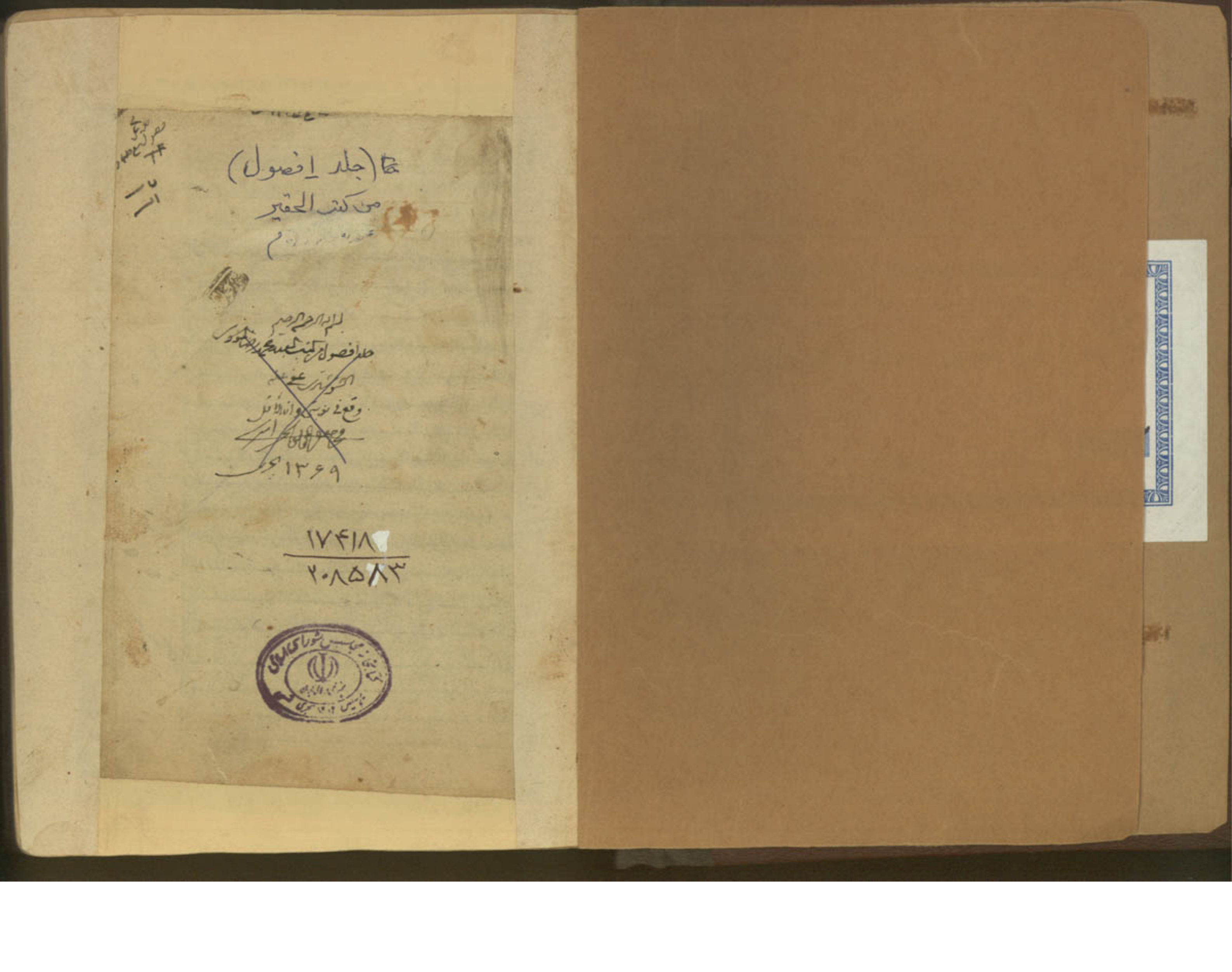
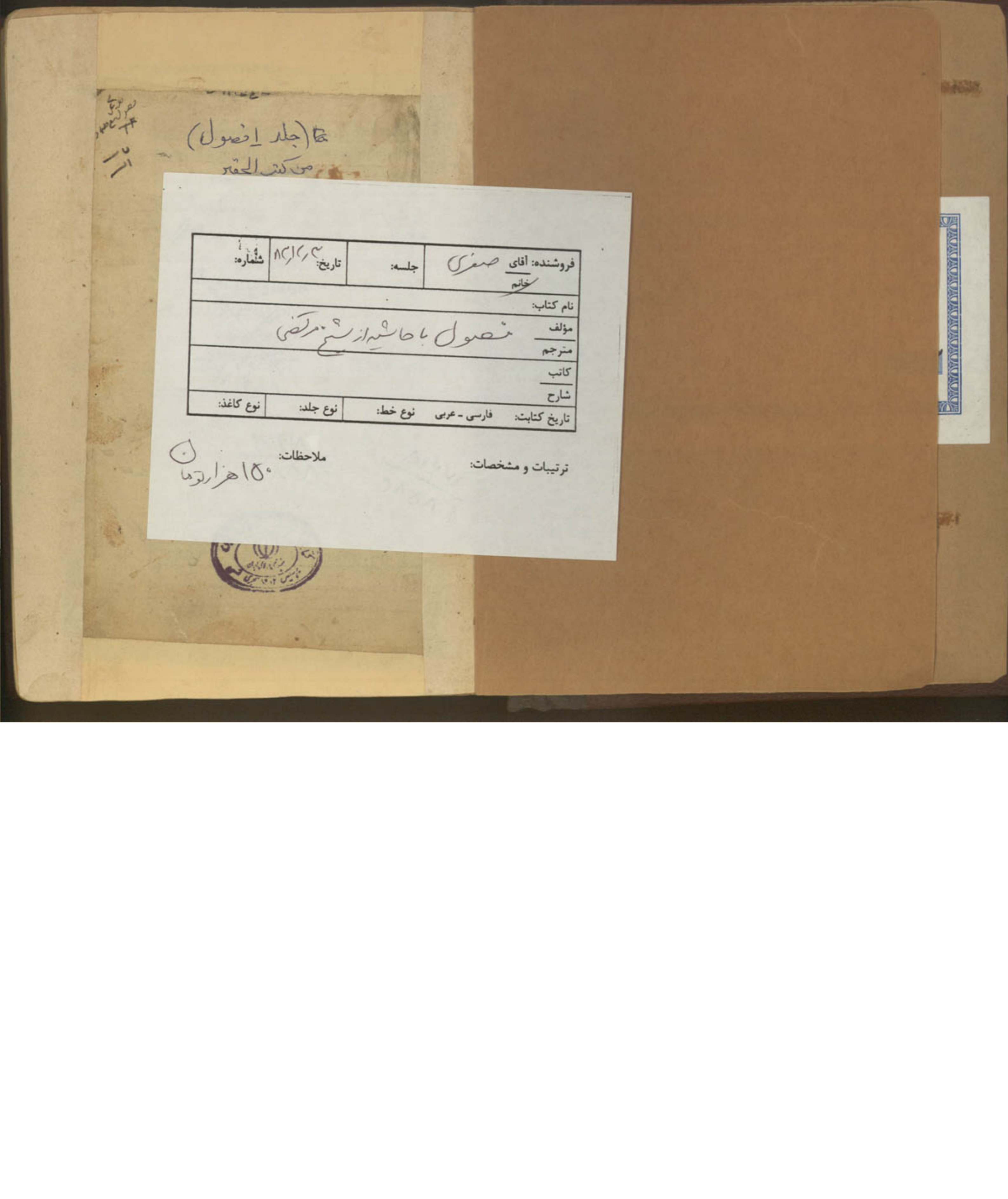


خطی
کتابخانهٔ
مجلس شورای
اسلامی
۱۷۴۱۸


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب فصول با حاشیه شیخ مرتضی انصاری
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۴۱۸
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۰۸۵۸۳


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب فصول با حاشیه شیخ مرتضی انصاری
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۴۱۸
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۰۸۵۸۳


(جلد ۱ فصول)
من كتب الحقير
۱۳۶۹
۱۷۴۱۸


(جلد ۱ فصول)

من کتب الحقیر

فروشنده: آقای صفری / خانم	جلسه:	تاریخ: ۸۲/۱۲/۳	شماره:
نام کتاب:			
مؤلف: فصول با حاشیه از شیخ مرتضی			
مترجم			
کاتب			
شارح			
تاریخ کتابت: فارسی - عربی	نوع خط:	نوع جلد:	نوع کاغذ:

ترتیبات و مشخصات:

ملاحظات: ۱۵۰ هزار تومان

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين انه خير المعين

اتفق علماء الاسلام والمنتسبين اليه من الانام على حجية الكتاب الكريم والفرقان العظيم والمتكفل لجميع ما يحتاج اليه
لضرورة الدين وتباعد عن فرقة المسلمين ثم المعروف بينهم حجية محكماته من نصوصه وظواهره وان
لم يرد تفسيرها في السنة بل لا يعرف في ذلك خلاف من السلف ولهذا لا ترى لهذه المسألة عنوانا في كتبهم
ولا تعثر له على خلاف في زبرهم مع تداول احتجاجهم وتكلمهم اليه وليس ذلك الا لعدهم حجيته من المطالب
الضرورية والمباحث البديهية بعد ثبوت حقيقة الشريعة البيضاء المحمدية قول النبي ص واوصيائه المعصومين
بعد ثبوت مناصبهم في امر الدين وبالجملة فقد جرى طريقة علماء الاسلام من الموافقين والمخالفين على
التمسك بالكتاب المبين والرجوع اليه في مقام التشاجر في مباحث الدين الى ان انتهت النوبة الى جماعة
من الاخبارية الذين كانوا في غاية درجتهم في المعالم الدينية والمعارف الشرعية معرفة ظواهر الاثار
والاخبار والبحث عن مداليلها منظرها عن التدبر والاعتبار فانكروا حجية ما لم يفسر منه في السنة
وان كان نصا من حيث الدلالة وفصل بعضهم بين نصوصها وظواهرها فوافقهم في الثاني دون
الاول فقال ان ارادوا بنفي التمسك بحجية الكتاب انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعينا افادتها الظن
لكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه منعنا عن العمل به مع قبول ان
في القرآن محكما بالنسبة الينا فلا كلام معهم وان ارادوا ان لا محكم فيها اصلا فباطل انتهى ملخصا وهذا
كالتصريح في منع حجية ما هو ظاهر منه في المراد دون ما هو صريح فيه وفيه ايضا دلالة على بناء الاخبارية
المنع على العمل بالنوع الاول دون الاخير فما اورده بعض المعاصرين عليه من ان التفصيل المذكور غفلة
عن محل النزاع فان المتشابه على الوجه الذي ذكره لا يختص بالكتاب بل يجري في الاخبار ايضا بل النزاع
في خصوص الكتاب من جهة الاخبار التي دلت على المنع من العمل به مما لا وجه له عليه نعم يبقى الاشكال في
تحديد بيان مراد المانعين حيث يشعر بعدم صراحة كلامهم في المنع مطلقا ولا يخفى ضعفه لنا وجوه

منها انطباق

منها انطباق الطائفة المحقة من زمن ظهور الائمة الى زمان الغيبة بل علماء الاسلام كافة على
حجيته ووجوب العمل به مطلقا ولا ريب في ان مثل هذا الاتفاق كاشف عن قول رؤسائهم وتقريرهم
اياهم على ذلك بل يمكن ان يستكشف بذلك عن قول النبي ص او الاستناد سلسلة الاتفاق الى عصره وزمانه
ومنها انه لو لم يكن الفاظ الكتاب في نفسها دالة على ارادة معانيها التي قد كونها معجزة على
وجه التفسير لظهوره لان من اظهر وجوه الاعجاز اشتماله على الفصاحة والبلاغة التي لا يسعها
طاقة البشر حتى اعترفت به فصحاء العرب واقروا بالعجز عن المعارضة بالمثل ولا ريب ان ذلك
لا يتم الا بمعرفة مدلوله ومعانيه لوضوح ان وصف اللفظ بالبلاغة لا يعرض اللفظ الا بالقياس الى ما
اريد به من المعنى الا ترى ان من عبر بعبارة فصيحة عن معنى يستبشع اهل الاستعمال صوغ ذلك الكلام لبيان
ذلك المعنى خرج كلامه عن حد البلاغة بل قد يخرج عن حد كلام اهل العقول ويعد من الهذيان والفضول
ولم ينقل انه ص كان يحاج العرب بالقرآن بعد تفسيره وبيانه لهم بل لو كان ذلك لشاع وذاع وبلغ
حد الاسماع مع ان ذلك يوجب خروج القرآن عن كونه معجزا بالبلاغة لتوقفها كما بيناه على التفسير
وصحته مبنية على ثبوت النبوة فاذا توقف ثبوتها على كونه معجزا لزم الدور ويوجب ايضا ان يكون
اعجازه بالفصاحة في امثال زماننا ظنيا لثبوت التفسير عندنا بطريق ظني وربما امكن الاستناد
في التفصي عن ذلك الى كونه معجزا من حيث الاسلوب فقط لكنه مع بعده لا يجدي في اثبات كونه معجزا
من حيث البلاغة كما عليه انطباق الامة ومنها الايات الدالة على ذلك كقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن
ليدبروا آياته هذا بيان للناس وما هو الا ذكر للعالمين هدى ورحمة واذا تتلى عليهم آياتنا
بينات الى غير ذلك ووجه الاستدلال ان هذه الايات ونظائرها بعد ملاحظة سياقها توجب
القطع بارادة ما اوردناه من حجية القرآن بنفسه ولو في الجملة ولا يلزم الدور ومنها الاخبار
وهي كثيرة جدا منها رواية الثقلين المدعى تواترها من بين العامة والخاصة فانها
قد اشتملت على الامر بالتمسك بالكتاب وبالعترة ولا ريب ان التمسك بالعترة غير
مشروط بموافقة الكتاب فكذلك العكس لاستقلال احدهما في وجوب التمسك به بنحو
عدم ارادة التمسك بهما معا في حكم واقعة وذلك يوجب الاستقلال من الجانب الاخر
وتدل علينا على وجوب التمسك بالكتاب بشرط بيان العترة حتى بالنسبة الى الصريح منها

والعلم خلاف الظاهر من سياقها ومنها قول امير المؤمنين ع وامام المتقين في خطبته المعروفة لانهم اسمعوا الله
سبحانه يقول تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا الاية وجه الدلالة
ان القرآن لو لم يكن حجة في نفسه فاي كلام يتوجه عليهم بمجرد سماعها ومنها قوله ع في شارب الخمر وادعى جهله
بتحريمها ابعثوا معه من يدور به على مجالس المهاجرين والانصار من كان تلا عليه آية التحريم فليشهد عليه وجه
الدلالة ان الكتاب لو لم يكن في نفسه حجة فكيف يصح ترتب الحد عليه بمجرد تلاوة آية التحريم ومنها الاخبار
الدالة على عرض الخبرين المتعارضين على الكتاب والاخذ بالموافق وطرح المخالف فانه نص صريح في حجيته
وصرائحها دالة [illegible] مساق تلك الاخبار ويدل على كمال الاعتماد بما هو المفهوم من الكتاب [illegible] منها
اشعارا بتخصيص ذلك بما اذا كانت الآية المعروض عليها مفسرة فانه لا دليل على ورود التعارض بل الظاهر
ان المخالف لا يلتزم به فان قلت لعل موافقة احد الخبرين للآية يكفي في كونها مفسرة فلا ينافي ما ذكره
قلت فهم التفسير لمجرد الموافقة بعيد جدا مع ان الحجة هنا هو الاخبار على المخالف على ما يظهر لنا من كلامهم ولو
تنزلنا عن هذه الاخبار مع ان موافقة احد الخبرين للكتاب مرجحة للعمل به وان لم يكن الكتاب في مدلوله
حجة فنافرة عن سياقها لذلك مما يكاد يخفى على احد اعلم ان الاخبار الدالة على حجية الكتاب كثيرة يقف
عليها المتتبع وفيما اوردناه في المقام غنية وكفاية احتج منكر حجيته بظاهر من الاخبار منها ما روي عنهم ع
انما يعلم القرآن من خوطب به ومنها قوله ع وجعل للقرآن ولعلم القرآن اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر
الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم ومنها الاخبار الدالة على عدم جواز تفسير الكتاب بالرأي وقد جمع
معظمها الشيخ الطبرسي في مجمع البيان حيث قال واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص والائمة القائمين مقامه ان تفسير
القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي ص انه قال من فسر القرآن
برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ ثم قال ذكر جماعة من التابعين القول في القرآن بالرأي كسعيد بن المسيب
سالم بن عبد الله وغيرهم والجواب ان هذه الاخبار مع تقدير تسليم صراحتها في نفي حجية الكتاب معارضة
بالاخبار المتقدمة الدالة على حجيته ولا ريب ان الترجيح لتلك الاخبار لكثرتها واعتضادها بعمل
الاصحاب وصريح الكتاب مضافا الى بعض الوجوه التي نقررها انا لا نسلم صراحتها فيما ادعوه بل ولا ظهورها
فيها اما في الرواية الاولى فمع شمولها الخبر المخصوص من المخاطبين وهم لا يقولون بحجيته في حقهم بل لا بد
انما تدل على حصر العلم بالقرآن بمن خوطب به وهو اعم من العلم بكله وبعضه اذ ليس المراد العلم بنفس القرآن
بل بمعانيه

بل بمعانيه كلا او بعضا كالمتشابه وتقرير المخالف [illegible] ليس باولى من تقرير المتشابه ولو سلم ظهوره في العموم
فنقول ان هذا العموم المجموعي غير مفيد لا سيما مع انه الى العلم ببطونه وهو على الافراد ممنوع خصوصا
مساعدة سياق الامارات كوضوح معنى اكثر الآيات عليه وبهذا يتضح الجواب عن الروايات التي رواها
الطبرسي فانها لا دلالة لها على ما ذكروه لان التفسير كما نص عليه [illegible] كشف
المغطى والمتشابه ولا ريب في عدم جواز ذلك من غير اثر مع ان الظاهر من التفسير بالرأي ان يكون
المنشئ فيه على الرأي والتشهي وليس الامر في محل البحث كذلك لانه مبني على ما يقتضيه جواز الالفاظ وما
يعرضها من الهيئات بحسب اوضاعها اللغوية والعرفية نعم يتجه ذلك في تفسير المتشابه حيث ان
نسبة اللفظ الى بعض محامله كنسبته الى غيره فيكون التعيين من غير دليل مبنيا على مجرد الرأي
والتشهي ولا ريب في عدم جوازه هذا واجاب عنها الشيخ الطبرسي بوجه آخر حيث قال بعد ذكر ما نقله
عنه والقول في ذلك ان الله ندب الى الاستنباط واوضح السبيل اليه ومدح اقواما عليه فقال
لعلمه الذين يستنبطونه منهم وذم آخرين على ترك تدبره والاضراب عن التفكر فيه فقال افلا
يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وذكر ان القرآن منزل بلسان العرب فقال انا جعلناه قرآنا
عربيا الى ان قال هذا وامثاله يدل على ان الخبر متروك الظاهر فيكون معناه ان صح ان من حمل
القرآن على رأيه ولم يعمل بشواهد الفاظه فاصاب الحق فقد اخطأ الدليل وقد روي عن النبي ص
قال ان القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه الى آخر ما ذكره واما ما زعم بعض اهل
هذا القول من موافقة الشيخ الطبرسي لهم فناشئ عن قصور نظره من استنباط مطالب العلماء
من عباراتهم هذا وربما كان محتمل الفصل ان اطلاق التفسير يتناول بيان الظاهر فتحمل الاخبار
الدالة على تحريم التفسير بالرأي وان الآيات التي يحتمل طريان النسخ عليها من جملة الظواهر وقد
ورد المنع من العمل بالكتاب في حق من لا يعلم منسوخه وهو يستلزم عدم جواز العمل بما يتطرق
فيه عدم النسخ لان عدم العلم اعم من الظن بالعدم واذا ثبت عدم جواز العمل بهذا الظاهر
ثبت بغيره ان لا قائل بالفصل والجواب اما عن الاول فبان المنع من تفسير القرآن بالرأي على
ما له [illegible] بل يختص ببيان المتشابه وقد مر بيانه واما عن الثاني فبان تلك الاخبار انما وردت
في حق من يتمكن من تحصيل العلم بمنسوخ الكتاب بالرجوع الى المعصوم لحضوره فلا يثبت في حق

من يتعذر ذلك بالنسبة اليه اذ نقول المراد بالعلم ما يشمل الطريق الذي ثبت اعتباره شرعا ولو لا ذلك لما جاز العمل بالآيات التي دلت اخبار الآحاد على سلامتها من النسخ ولا خفاء في ان اصالة عدم النسخ بعد الفحص المعتبر طريق معتبر على اثبات عدم النسخ عملا بعموم روايات الاستصحاب فلا يكون العمل بها من غير علم بعدم النسخ واما ما يقال ان اصحاب الائمة ما كانوا يعملون بعمومات الكتاب بمجرد الوقوف عليها وكانوا يعملون بعمومات الروايات المعتبرة بمجرد ورودها فبعد تسليمه لا ينافي ما قررنا لجواز ان يكون عمومات الكتاب عندهم موهونة بالعلم الاجمالي بورود التخصيص على جملة منها دون عمومات الاخبار التي يرد عليهم كان حالهم بالنسبة الى عمومات الكتاب كحالنا بالنسبة الى سائر العمومات حيث لا يجوز لنا الاعتماد على شيء منها لمكان العلم الاجمالي بورود التخصيص على كثير منها الا بعد الفحص عن المخصص كما سبق بيانه في محله اذا عرفت هذا فاعلم انه يجوز تفسير الكتاب بما تقتضيه ظواهر الالفاظ على حسب ما ثبت لها عند النزول من الاوضاع اذا تجردت عن امارة الخلاف مع مراعاة ما تقتضيه الهيئات اللاحقة لها على حسب ما قرر في العلوم العربية وبما فسرت به في الاخبار المعتبرة وان كان على خلاف الظاهر وسقط الاحتجاج بظاهره ما لم يتبين كونه تفسيرا للباطن فلا ينافي حجية الظاهر مع الشك فالظاهر الاول وقد جاء في بعض الاخبار تفسير بعض المطلقات ببعض الافراد كتفسير الزور والغناء لهو الحديث بالغناء فيمكن ان يكون من بيان الفرد الكامل او الاكمل او من باب حصر المراد فيه والثاني اوفق بظاهر التفسير وان كان الاول انسب باطلاق اللفظ فان قام قرينة على ترجيح احدهما والا فالظاهر الاول ومثله تفسير اهل الذكر بالائمة ولا عبرة بما المفسرين من العامة فيما لا يرجع الى اللغة ولا بقالة الخاصة ما لم يبلغ الاجماع والشهرة المعتبرة بناء على ما قررناه من حجية الظن في الادلة

القول في الاجماع فصل الاجماع في اللغة يأتي لمعنيين العزم ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم والاتفاق ومنه قولك اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا واما في الاصطلاح فقد نقل عن جماعة الاخبار انه الاتفاق المخصوص واختلفوا في تعريفه فعرفه جماعة منهم العميدي وفخر النظام منه قول قامت حجته ودام بذلك الجمع بين الكاد وكونه معروفا بين عربهم غلى الغبيرة وهذا منقوض بقول غيره لانه لا يتناولهم في غير المسائل الشرعية عنها او نفيها عن تعكيد لقيام حجة التقليد او لقيام

صح

لقيام حجية عند مجتهدة ونحو كل احاد الفقهاء عن حجته وبقول النبي ان امتي لا تجتمع على ضلالة الا ان تجعل الحجة القائمة على صدق قوله حجة فان شيئا من ذلك لا يسمى اجماعا وعرفه الغزالي بانه اتفاق امة محمد على امر من الامور الشرعية الدينية واحترز باضافة الامة اليه عن سائر اتفاق الامم وبقوله على امر من الامور الدينية عن اتفاقهم على ما عداها من الامور اللغوية والعادية ونحوها فان ذلك لا يسمى اجماعا وبرد عليه ان الظاهر من الامة كل من تابعه لانها في معنى الجمع المضاف فيتناول العوام ايضا وليس قولهم جزءا في الاجماع عند محققيهم الا ان يراد الاحد على القول الاخير كما يتناول من لم يوجد بعد من الامة واعتبار موافقتهم يؤدي الى امتناع تحقيقه اللهم الا في العصر الثاني او حيث يقطع بموافقتهم بناء على حمل الموافقة على ما يتناول مثل هذه الموافقة الثانية اعني وصوله في غير المزورات بعيد بل ربما يتناول من تدين بشريعته من الجن ايضا واعتبار قولهم في الاجماع يوجب عدم امكان الاطلاع عليه عادة ويمكن النقض نحو هذا بان الظاهر من الامة من تابعه من الانس خاصة كما هو الظاهر من الروايات التي تمسكوا بها على حجية الاجماع هذا وانه ينتقض طرده باتفاقهم على فعل عبادة من حيث كونه اتفاق على فعلها لانها ايضا امر من الامور الدينية ولا يسمى اجماعا وان كان اتفاقهم على كونها عبادة اجماعا ويمكن دفع الاول بحمل الامر على ما قابل الفعل جاز بالنقل او بالحذف وفي تحقق الثاني بتخصيصهم بالموجودين في عصر واحد وقد ارتكبوا الوجهين في لفظ الروايات فيكون التعريف ظاهر الطرد والثالث بان قيد الحيثية مجرد في الكلام او القيد الاخير المراد اتفاقهم من حيث كونهم اتفاقا على امر ديني من حيث كونه امرا دينيا ولا يخفى ان التعويل في الحد على مثل هذه الاشعارات ليس على ما ينبغي وعرفه الفخر الرازي بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد على امر من الامور والمراد باهل الحل والعقد على ما نبه عليه غير واحد منهم المجتهدون واحترز به عن اتفاق العوام فانه لا عبرة في الاجماع لا منفردا ولا منضما وقوله على امر من الامور قيد توضيحي لان الاتفاق لا يحصل الا عليه كما ان الغرض منه التنبيه على انه لا يختص بامر معين ويرد عليه مضافا الى ما مر في الاشكال الثاني على الغزالي ان امرا من الامور يعم الشرعيات وغيرها بل يتناول الغير لا كلام المقر كالاكل والشرب ولا يسمى اتفاقهم عليه اجماعا ويمكن دفعه باعتبار قيد الحيثية في القيد الاول فيكون المراد

المجموع المركب من الكاشف والمستكشف عنه ولو عرف الاجماع بانه الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم في حكم ديني كان اظهر واجمع فصل اختلف القائلون بحجية الاجماع في مدركها فالاصحاب رضوان الله عليهم على طرق ثلثة الاول ما ذكره العلامة وجماعة وهو ان الامة اذا قالت بقول فقد قال المعصوم به لانه من الامة بل سيدها ورئيسها والخطاء مأمون عليه وهذا التعليل ناظر الى تفسير الاجماع باتفاق جميع علماء هذه الامة فلو ادعوا باتفاق الامة هنا اتفاق علمائها بقرينة الحد وكان السر في تخصيص الاجماع بطريقه باتفاق جميع الكل مع عدم اختصاصها عندهم كما نبهنا عليه هو انهم تكلموا اولا على الاجماع بالمعنى المتداول عند العامة بحسب ما هو الصورة التي ليس فيها اتفاق الكل جريا على طريقتهم الخاصة هذا واعترض على هذا الطريق المذكور بانه ان علم بوجود قول المعصوم بين الاقوال فالحجة هو قوله ولا مدخل لانضمام قول الآخرين اليه في بلوغ اعتباره وان لم يعلم بطل دعوى موافقتهم له واجيب عنه بوجهين الاول ما ذكره بعضهم من ان فائدة ذلك الحكم بحجية الاجماع حتى لو تكلموا وانه مذهب المخالفون وعرضوه علينا فلم نجد بدا من موافقتهم عليه لعدم تحقق الاجماع الذي هو حجة عندهم في كل عصر الا بدخول الامام في المجمعين سواء اعتبر اجماع الامة او المؤمنين او العلماء فوافقناهم في اصل الحكم لكونه حقا في نفسه وخالفناهم في علته ودليله هذه عبارته المنقولة عنه ولا يخفى ان مرجع كلامه الى انكار كون الاجماع حجة مستقلة او دليلا برأسه بحيث يعتد به كما هو المعروف بين اصحابنا حيث انهم جعلوه احد الادلة الاربعة وذكروه في مقابلة العقل والكتاب والسنة واطالوا البحث عنه فان ما هذا شأنه لا يكون السر في حجيته لغوا كما ذكره الثاني ما وجدته في كلام بعض المعاصرين من الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وحاصله ان الاشكال المذكور انما يرد ان كان المقصود العلم باقوال الامة او بقول الامام فيهم على التفصيل والتعيين وليس كذلك بل المقصود العلم بقول الامام في ضمن العلم بقول الامة اجمالا فانا اذا علمنا علما اجماليا بان جميع الامة متفقة على حكم فقد علمنا بان ذلك حجة لان الامام من جملتهم فالعلم بقول الامام هنا كالعلم بالمطلوب في كبرى الشكل الاول فان العلم بحجيته للانسان في قولنا كل حيوان جسم موجود فرع ما اورده بعض اهل التصوف على اهل النظر من ان الشكل الاول دوري وبه يبطل الحجة الى ان قال هذا هو السر في اعتبار وجود شخص مجهول النسب في المجمعين لنجاح العلم الاجمالي ولو بدلوا ذلك بعدم العلم باجماعهم تفصيلا لكان

كان اولى وتحلم بريموف به ذلك اقول يمكن تقرير الاعتراض في المقام بوجهين الاول ان الاتفاق ليس دليلا على الحكم وانما الدليل عليه قول المعصوم المعلوم في ضمن الاتفاق فلا وجه لعده دليلا الثاني ان قول جميع الامة ليس دليلا على قول المعصوم لان العلم بقول الجميع يتوقف على العلم باقوال الآحاد التي من جملتها قول المعصوم فيتوقف على العلم بقوله فلو توقف العلم بقوله على العلم بقول الجميع كان دورا ولا يخفى ان الاعتراض المذكور انما يناسب الوجه الاول واما الجواب الفاضل المذكور لو تم فانما ينهض بدفع الوجه الثاني كالشبهة من جعلها من باب كبرى الشكل الاول دون الوجه الاول اذ لا مدخل لاعتبار الاجمالي في دفعه اذ الحجة لو تعلق العلم الاجمالي بقول جميع الامة هو الحجة لا انه حجة باعتبار المعلوم منه في الحقيقة علم الاجمالي وما ليس بحجة وذلك يقتضي ان يكون ما ليس بحجة حجة بل الحجة هو قول المعصوم المعلوم في ضمن العلم الاجمالي بقول الكل وما عداه ليس بحجة فلا يكون الاجماع حجة لان المركب من الداخل والخارج خارج ومع ذلك قضية كلامه ان الاجماع المعتبر من الادلة على البيان المذكور هو العلم باتفاق الكل اجمالا وهو غير مستقيم طردا وعكسا اذ قد يعلم قول الجميع على التفصيل ويكون مع ذلك اجماعا وحجة كما في صورة كشف قول المجمعين عن قول المعصوم فيصح ضم الكاشف الى المستكشف عنه ووصف المجموع بالحجية وقد يعلم قول الكل اجمالا ولا يكون حجة كما اذا استند الاجمالي الى التفصيل في غير صورة كشف قول غير المعصوم عن قوله للزوم الدور او استند الى امر واحد فلا بد هنا من التفصيل وتوضيح المقام وتنقيح المرام ان العلم بالاتفاق ليس من العلوم الاولية التي يكفي في حصولها مجرد تصورها بل لا بد له من منشأ يستند اليه فاما ان يكون منشأ العلم به اموراً الاول استقصاء اقوال جميع الامة على التفصيل بحيث يعلم انطباقهم على الحكم وهذا مع تعذره او تعسره وندرته وتوقفه على تقديره يكون مقصودا مع صور منها ان يعرف الامام فيهم بالخصوص وقوله وح فالحجة في قوله ولا مدخل لانضمام قول الآخرين اليه اصلا كما قد ذكره المعترض سواء عرف الباقون باشخاصهم واقوالهم واوصافهم وهو كونهم من اهل الفتوى او لا وقرينة على هذا صاحب المعالم حيث قال وفائدة الاجماع تنعدم عندنا اذا علم الامام بعينه انتهى والتحقيق انه لا يسمى اجماعا عندنا اذ الاجماع عند الفريقين معدود من ادلة الاحكام وليس مثل هذا الاتفاق على طريقتنا دليلا على الحكم اصلا واطلاق صاحب المعالم عليه الاجماع في العبارة المنقولة عنه ان كان باعتبار معناه اللغوي او المصطلح عليه عند العامة فلا كلام والا اورد عليه ما ذكرناه وقد نبهنا

اتفاق اهل الحل والعقد من حيث كونهم اهل الحل والعقد ولا ريب ان اتفاقهم على غير الاحكام الشرعية ليس
بهذا الاعتبار وعرفه الحاجبي بانه اجماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر وتبعه في تعريفه في عصر علماء ان
اجماع السلف والخلف غير معتبر لكونه الاتفاقهم اجماعا والكلام في ساير القيود واضح مما مر ويشكل عليه
بان المفهوم من الامر في الحدود ليس الا معنى الشامل دون ما يقابل النهي لوضوح عدم استقامة العكس مع
فرده على ظاهره مما مر في الاشكال المتأخر وعكس النقض عنه بما مر لكنه قد التزم بدخول اتفاقهم على امر دنيوي
في الاجماع واعترض على الفخر الرازي فيما اخذه قيد الدين ورده بان الامر الدنيوي ان تعلق به عمل او اعتقاد
فهو ديني والا فلا يتصور حجية فيه واما اصحابنا فعدلوا والانظم حدودا فعرفه العلامة بما ذكره
الفخر الرازي وقد سبق ما يشكل عليه مضافا الى الايراد بانهم عرفوا اهل الحل والعقد بالمجتهدين في فطر استقلال
المعصوم على مذهب الامامية ... من جهة عنده من حق ولذا فيهم اللهم الا ان يريد به مطلق الاحكام الشرعية ...
ولم اجد من تعبيره هذا الحد لكنه ادخل مجيئه الاصل والظاهر لصدق الحد المذكور مع اتفاق الذي يعرف
فيه قول المعصوم لتخصيص مع انه لا يسمى عندنا اجماعا والظاهر ان اراد باهل الحل والعقد الجميع كما هو
لم ينعكس لخروج ما لو اتفق ما دون الجميع وعلم بدخول المعصوم فيهم فان ذلك عندنا اجماع على ما صرح به جمهور
وان اراد ما يتناول البعض لم يطرد لصدقه مع اتفاق كل بعض وان لم يعلم بدخول المعصوم فيهم بل وان علم
بخروجه منهم وعرفه بعضهم بانه اجماع رؤساء الدين من هذه الامة في عصر على امر وهذا الحد هو حد الحاجبي
الا انه غير قيد المجتهدين برؤساء الدين ليتناول المعصوم لا باعتبار دخوله فيهم منعه ودعوى
صدق عنوان المجتهد عليه ويرد عليه ما اوردناه على الحاجبي مضافا الى الاشكالين الاخيرين الذين
اوردناهما على حد العلامة وعرفه في المعالم بانه اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية
على امر من الامور الدينية والوجه في قيوده ظاهر مما مر ويشكل عليه بان المراد بالموصول اما الجميع او
البعض فان كان الاول لم ينعكس لعدم كونه جامعا ... وجب نقض طرده الحد باتفاق
كل جماعة وان لم يعلم دخول المعصوم فيهم او علم بعدم دخوله فيهم والظاهر انه يسقط باتفاق المعصومين ...
لا يعد عندنا اجماعا والا لكانت جميع الاحكام الشرعية عندنا اجماعية ولو حمل على الواقع فان قلت المراد
باتفاقهم في الفتاوى ان يكون كل منهم مفتيا والفتوى كالاجتهاد لا يصدق عرفا في حق المعصوم قلت
هذا ممنوع ولو سلم فلا وجه هنا للمعنى الاعم لئلا يفسد الحد اذ الغرض دخول الامام بعنوانه في
المتفقين

المتفقين وان كان الثاني ففيه مع عدم الانعكاس على مذهبه عدم طرده لصدقه على ما لو علم بدخول المعصوم
فيهم بعينه ولم يكن لقولهم مدخل في الكشف عن قوله فان ذلك لا يسمى اجماعا عندنا لما سيأتي
فالصواب ان يعرف الاجماع على قول من يعتبر دخول المعصوم في المتفقين على وجه لا يعرف بعينه بانه
اتفاق جماعة يعتبر قولهم في الفتاوى الشرعية على حكم ديني بحيث يقطع بدخول المعصوم فيهم لا على التعيين
والمراد بالجملة او اتفاق جماعة على حكم ديني يقطع بان المعصوم احدهم لا على التعيين بحكم فخرج
اتفاق المعصومين لان المعصوم يعرف فيهم بعينه مع ان الحكم باعتبار دخول المعصوم في المتفقين
اذ كونه فيهم غير معصوم والمراد بقولنا في الجملة عدم التعيين من البعض وعدم التعيين من الكل
والكلام في ساير القيود وظاهر بما مر والنسبة بين الحدين عموم من وجه لان الاول يتناول اتفاق جماعة
يقطع بان بعضهم على التعيين غير المعصوم ولا يتناول ما اذا قطع بدخول المعصوم في جماعة لا يعتبر قوله
من عداه في الفتاوى كالعوام والثاني على العكس والذي يساعد عليه مصطلحهم هو ما يظهر من تضاعيف
كلماتهم هو الاول والذي يقتضيه طريقتهم في الحجية هو الثاني فان قلت لعل الوجه ان الواقع منه ليس الا
هذه الصورة وهي اذا ما كان المتفقون ممن يعتبر قولهم في الفتاوى وانضم فيهم من ليس بمعصوم
استطرادا قلت الاختصاص في الوقوع لا يوجب التغيير في الحد مع ان الظاهر عدم وقوع تلك الصورة
ايضا كما ستشير اليه والاستطراد لا يصلح للتعليل لان الكلام فيما هو حجة حقيقة هذا والذي يساعد
عليه النظر الصحيح ان مورد الاجماع لا يختص بالصورة المذكورة بل له صور اخرى ايضا كما في الظهرها
ان يتفق جماعة منهم او من اهل الفتوى على قول ديني بحيث يكشف عن موافقة قول المعصوم لهم ولو
بمعونة ضميمة خارجية والوجه في الترديد ما عرفت والطريقة التي يعول عليها الشيخ في الاجماع جارية
على هذه الصورة ومن اعتبر في الاجماع دخول المعصوم في المتفقين فله ان يعرف هذه الصورة بانها
اتفاق جماعة يقطع بدخول المعصوم فيهم بعينه قطعا مستندا الى الاتفاق من عداه ويرد وبينهما
وبين ما مر والفرق بين هاتين الصورتين اعتباري والمراد بالقول في هذه الحدود الرأي والمذهب
سواء دل عليه بقول او فعل او غيرهما فقد تلخص مما حققنا ان الاجماع عبارة عن اتفاق جماعة
على حكم ديني يقطع بان المعصوم احدهم لا بعينه او يقطع فيهم به بعينه ويكون القطع بقوله مستندا الى
اتفاق الاخرين ولك ان تجعل الاجماع في الصورة الثانية عبارة عن الاتفاق الكاشف دون

الثاني فلا اشكال في عدم حجية القول الكاشف عن قول المعصوم كما لا اشكال في حجية الموضوع المجموع منهما كما
عرفت لكنه خارج عن محل الغرض لان الكلام في الاجماع بمعنى اتفاق الكل وهو هنا مشتمل بالنسبة
وهو القول المستكشف عنه مما على قول المعصوم فانه مما لا مدخل له في الكشف عن حكم ...
عرفت نعم لو كان القول المستكشف عنه كاشفا عن قول المعصوم مع اطلاق الحجة عليه ...
قول المتأخرين عن قول المتقدمين وكشف قول المتقدمين عن قول المعصوم الرابع ان يوجد على الحكم خبر
... بحيث يكشف عن انطباق الكل عليه بمضمونها كشفا
قطعيا ... فيعطع تبطلان المسألة والتحقيق ان هذا الاتفاق مع خلوه عن العلم به من الفائدة
لسبق الدليل القطعي عليه مما لا ينبغي ان يسمى اجماعا اذ لا مدخل له في الكشف وربما امكن ان يحصل
بين الاتفاق الذي لو قطع النظر عن كشف الدليل المذكور عن قول المعصوم لكشف عنه الاتفاق ... وبين
غيره فيسمى الاول اجماعا نظرا الى كونه دليلا على الحكم مع كونه مما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
المطلوب دون الثاني ومما قررنا يتضح ان اعتبارهم في الاجماع في الاجماع وجود رجل مجهول النسب في
المجمعين مما لا حاجة اليه فانه يتم مع العلم بنسب الكل ايضا وكذا لا حاجة الى ما اول الفاضل المذكور كلامهم
به من عدم العلم بالجميع تفصيلا فانه يمكن مع العلم بهم تفصيلا ايضا واعلم انهم اعتبروا دخول مجهول
النسب في الاجماع ليحصل العلم الاجمالي بدخول المعصوم في المجمعين ولا خفاء انه ... شخص ...
الجهالة لا يوجب العلم بانه هو المعصوم فيلزم ان تنتفي فائدة الاجماع على ما اعترف به صاحب المعالم
وغيره بل يلزم على ما قررنا انتفاء ماهية الاجماع ... من
ان يكون المجتهدين اتفاقهم فيلغى اعتبار الاتفاق البالغين ... عنه ...
اكثر صور المذكورة مما يبعد وقوعه في زمن ظهور الائمة ويتعذر في زمن الغيبة فيتم الاجماع
الثالث ما ذكره الشيخ وجماعة وهو ان الامة اذا اتفقت على حكم ولم يكن في الكتاب والسنة ...
مما يدل على خلافه تعين ان يكون حقا والا لوجب على الامام ان يظهر او يظهر خلافه ولو باعلام بعض
ما الذي يدل مع ذلك امور منها ان التكليف بما يقتضيه الواقع لطف والاخلال باللطف

قبيح وهو موقوف في محل الفرض على ابيانه بالوجه المذكور فيجب ومنها ان اتفاق الامة على الباطل
قبيح والامام متمكن من ردعهم وردهم الى الحق كلا او بعضا باظهار المعجزة واقامة البينة فيجب عليه الرد
وردعهم الحق كلا وبعضا ولو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومنها ان الحكمة الداعية الى
تشريع الاحكام الباعثة على بعث الانبياء ونصب الاوصياء داعية الى تشريع الحكم الخاص ايضا فيجب
تبليغه كما يجب تبليغها لحجته عند الحق في امر التكاليف ولا يكون للناس على الله
حجة فيها ومنها ان الغرض الداعي الى نصب الامام انما هو تبليغ الاحكام فاذا فقد عدم امكان
التبليغ في حقه او عدم مساعدة الحكمة عليه لم يكن فائدة في نصبه ووجوده فيبطل ما اتفقت
الى الزمان لا يخلوا من حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك
لاختلط على الناس امورهم وعن النبي ص ان لكل بدعة من بعدي يكاد بها الايمان وليا من اهل
بيتي موكلا يذب عنه وينطق بالهام من الله ويبين الحق ويرد كيد الكائدين وعنهم ع ان لنا في كل خلف عدولا ينفون
عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعن امير المؤمنين ع اللهم لابد لارضك
من حجة لك على خلقك يهديهم الى دينك ويعلمهم علمك لئلا يبطل حجتك ولا تضل اولياؤك
بعد اذ هديتهم كان علمه وآدابه في قلوب المؤمنين مثبتة فهم بها عاملون ومتعاضد في بعض
اخبار في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد ان المنذر رسول الله وفي كل زمان
امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي وهذه الطريقة ضعيفة والوجوه المذكورة مدفوعة
بالنقض بالمسائل التي وقع الخلاف فيها بين اصحابنا الذين بذلوا مجهودهم في تحصيل الاحكام
وما لغوا في تهذيب مداركها وتنقيح مسالكها مع خلوص قصدهم في الافتاء عن الاغراض
النفسانية والدعاوي الشهوانية فان الخلاف المشتمل على طرفي النقيض يمنع ان يكون حقا
عند غير اهل التصويب فيقتضي ما قرر من الوجوه وجوب تعرض الامام ع لمن اخطأ في النظر
ولو بالارشاد الى الحق اما بحجة بينة او باقامة معجزة ولو وقع ذلك لشاع وذاع
ولادى الى انحسام مادة النزاع وانقطاع الاختلاف بما في الدراية والانصاف كل ذلك معلوم
الخلاف واما ثانيا فبالحل وهو ان الذي يساعد عليه العقل ويعاضده الواقع انما هو وجوب تبليغ

اما ظاهر ليس بمطاع او مكتتم مترقب انغاب عن الناس شخصه في حال هدايتهم ع

على ذلك في الحد فتدبر ومنها ان يعلم قول الامام فيهم بعينه دون نظر الى اقوال الاخرين سواء اتحدت لفظا او اختلفت لكن مع العلم بتخصص الامام او بوصفه وهذا انما يتصور اذا علم المتتبع ان الذي افتاه في وقت معين او مكان معين هو الامام لكن جهل تخصصه بين الاشخاص او عرف الاشخاص لكن جهل الموصوف منهم بالامامة او عرف صوت المعصوم او خطه بحجة او باخبار صادق او لم يعلم تخصصه او وضعه والكلام هنا كالكلام في الصورة السابقة اذ حيث يعلم قول الامام بعينه فالحجية فيه ولا مدخل لانضمام قول الاخرين اليه ومن هنا يتبين انه لو قال صاحب المعالم فيما اذا علم قول الامام بعينه بدل قوله اذا علم الامام بعينه كان اشمل واولى ومنها ان يعلم الامام بشخصه ووصفه مع عدم العلم بتخصيص قوله كما اذا كانت هناك اقوال مختلفة اللفظ متحدة المفاد بحيث يعلم ان احدها قوله ولم يكن القول في تحقق الاجماع دفائدة من حيث توقف العلم بقول الامام ودلالته على العلم باقوال المجمع وتوافق اقوالهم وعلى هذا يحمل ما اعترض على عبارة المعالم حيث اطلق فيها القول بانتفاء فائدة الاجماع مع العلم بتخصصه ولم يقيده بصورة العلم بتخصيص قوله ايضا ويمكن دفعه بان معرفة راي الامام في الاول يتوقف على معرفة اراء الاخرين بل على معرفة نفس الاقوال وتوافقها في المعنى اذ لولا تعيين قوله من بين اقوال لها قائل لعدم تعيينه من اقوال لا قائل لها فكما ان ثبوت الحكم في الثاني مستند الى العلم بصدور احد تلك الاقوال لا بموافقتهم على غيره له فكذلك في الاول فان قلت يمكن الفرق بانه يمكن التوصل الى قوله في الاول بكل من الطريقين بخلاف الثاني فالتعيين يحكم فلا يبعد ان يعد اجماعا اذا اعتبر التوصل من حيث الاتفاق قلت معرفة ادلة كل واحد من الجمعين في الفرض المذكور يتوقف على العلم بصدور احد تلك الالفاظ عنه وحيث ان الفرض عليه بدخول الامام فيهم فلا بد ان يحصل له العلم بقول الامام قبل اعتبار الاتفاق فلا يكون الاتفاق دليلا عليه ومنها ان يعلم بدخول الامام في المتفقين مع جهل تخصصه وتشخص قوله المعلوم دخوله في الاقوال من جهة العلم بدخوله فيهم سواء اتحدت الاقوال او اختلفت لكن مع توافقها في المفاد وهذا يتصور اذا جهل المتتبع بعدم سبق تعيين او لطرو مانع هناك كالظلمة او مع جهل وصف الامامة في كل واحد مع العلم بثبوتها في احدهم كما لو اتفق بعد وفاة الامام السابق وقبل تعيين الحجة بعده عند المتتبع وبالجملة موضع الفرض ما اذا علم اتفاق الكل على حكم بلفظ واحد او بالفاظ مختلفة وعلم بان الامام احدهم من غير تعيين له ولا لقوله

كاصر فالحق ان الاتفاق هنا اجماع لانه كاشف عن قول المعصوم وموصل اليه بدليل انه لو اشتبه الحكم بقوله على من لا ينفى العلم بقوله فيكون حجة اذ لا نعني بالحجة الا ما هو الكاشف عن الحكم والمثبت له سواء كان كاشفا عنه بالذات او بالواسطة فكما ان قول المعصوم حجة لانه كاشف عن مراده ومراده حجة لانه كاشف عن قول النبي وهو كاشف عن قوله تعالى فكذلك ما كشف عن لفظه الكاشف عن المراد بل الاصح تسمية خبر الواحد حجة نظرا الى انه كاشف عن قول المعصوم كشفا ظنيا فتسمية الاتفاق الكاشف عن قوله كشفا قطعيا اولى ولا يتوجه على هذه الصورة شيء من الاشكالين اما الاول فلان اعتبار دخول غير الامام مما لا يكون لغوا كيف وهو الطريق الموصل الى قوله وانما وصفه بالحجية لما عرفت من ان الحجة في مصطلح عنوان الحجة والدليل على شيء يكونه كاشفا عن الحكم ولو بالواسطة وقد بينا ان الاتفاق المذكور كاشف عن الحكم بواسطة كشفه عن قول الامام واما الثاني فلان العلم بالمجمع وان توقف على العلم بقول الامام لانه احد احاد المجمعين لكنه لا يتوقف على العلم بقوله من حيث انه قول امام بل يتوقف على العلم بقوله من حيث كونه احد المجمعين والمقصود تحصيل العلم بقوله من حيث كونه اماما لا نزاع في ان الاجماع حجة على الحكم فلا دور الثاني ان يتطابق نقل اطباق الكل واتفاقهم الى ان يبلغ حد التواتر ويخبر به احده دون التواتر وينضم اليه القرائن المفيدة للصدق وحيث يحصل العلم بالاتفاق الكل باحد الطريقين كان اجماعا وحجة لكشفه عن قول المعصوم ولا يتوجه عليه شيء من الاشكالين اما الاول فلكشف الاتفاق المذكور من الحكم ولو بواسطة كشفه عن قول المعصوم ولهذا كان الخبر يروه قول المعصوم لم يستلزم الكشف فيمنع اطلاق الحجة والدليل عليه ولم يلزم عليه لغو واما الثاني فلان العلم بالمجمع في هذه الصورة غير مسبوق بالعلم بالاحاد حتى يتوجه اليه اشكال الدور والظهور عدم استناده اليه بل كلامها مستند الى الخبر المتواتر او المحفوف بقرائن الصدق الا ان العلم بالاتفاق تفصيلا مستند الى حواسطة العلم بالاول وكذا الكلام فيما لو حصل العلم بقول البعض بطريق التتبع وبقول الاخرين بطريق النقل الثالث ان يعلم قول من عدا الامام او جماعة منهم باحد الطريقين السابقين ويعلم قوله وحده او مع قول الباقين بالعلم بقولهم ولا فرق في بين ان يعرف الامام بشخصه ووصفه اولا اما القسم الاول فلا اشكال في ان الاتفاق يكون اجماعا وحجة لان قول من عدا المعصوم كاشف عن قوله كاشف عن الحكم فهو على حد الصورة السابقة في كونه حجة الكشف فيهما وان كان فرق بينهما من حيث ان قول المجمع هناك كاشف عن قول المعصوم وهنا قول من عداه كاشف عن قوله واما القسم

الاحكام في الجملة لاسيما ما نرى بالعيان ان كثيرا من الكفار النائين عن بلاد الاسلام لا سيما المحدثات منهم في الجبال ما بلغت اليهم دعوة النبي ولا سمعوا بمعجزاته ولا ظهر لهم وجوب الفحص والتتبع لتحصيل الحق فلو كان الواجب عليه تعالى هو التبليغ في الجملة ولو بالطريق المعتاد بين العباد كما يكشف عنه سنة الانبياء فانهم انما يكونوا يبلغون رسالات ربهم في الاحكام بالطريق المعتاد بين الانام لانهم لما طلبوا ان يكلفوا ما يطلبه البشر به من امر التبليغ وغيره وليس عليهم ان يعاملوا الناس بما يطلعون عليه من العلوم الغيبية ولان مدهوا لطريق بحفاد وطي الارض لمن يحتاج اليهم في المسائل الدينية ولان يدفعوا عن انفسهم الاعداء بالقوة الربانية وان كانوا قد يتمكنون من ذلك في بعض الموارد لحكمة خاصة وعلى هذا يكفي ارسال الرسل ونصب الحجج مع تبليغ البعض سواء تمكنوا من التبليغ الى الكل وبلغوا او حصل هناك موانع منعهم عن التبليغ الى البعض فلم يبلغوا اليهم فانه لا يجب عليه تمكينهم عن التبليغ اليهم برفع تلك الموانع الطواغيت ودفع شرورهم عنهم وهذا بعينه يدفع الوجوه الثلاثة الاول فان قلت اي الفائدة في ارسال الرسل ونصب الحجج اذا لم يتمكنوا من التبليغ العام بالنسبة الى الذين لم يتمكنوا من تبليغهم واليهم اي فرق بين منعهم وبين منعهم ايام من التبليغ قهرا مع ان ذلك على اطلاقه متضح الفساد قلنا الفائدة تحمل الطواغيت لاوزار من حالوا بينهم وبين وصول التبليغ اليهم حيث ظلموهم بما جبروهم فيحصل الغرض الداعي الى التكليف في حق المانع والممنوع كما يحصل على تقدير الوصول وبهذا يظهر الفرق بين الصورتين وبه يندفع الوجه الرابع مضافا الى ان هنا امورا ثلثة امر يجب عليه تعالى وامر يجب على الحجة وامر يجب علينا والواجب عليه تعالى انما هو نصب الحجة على العباد وتعيينه الى منهج الرشاد اطاعوه او خالفوه والواجب على الحجة التصرف في الامور بما يستقيم به نظام دين العباد ودنياهم وانما يجب عليه ذلك بشرط التمكن والاستطاعة وتجب على العباد تمكينه ونصرته واطاعته لامره والتحذر عن نهيه ولو انتفى الاخير هنا سقط عن الحجة وجوب التصرف ولم يسقط عنه تعالى وجوب النصب لان نصب الحجة مع منع الشرط لطف لا يخل به تمرد العباد واستنكافهم عن الانقياد وفائدة مع التمرد اتمام الحجة وقطع العذر ولعل هذا هو الذي اشار اليه المحقق الطوسي ره في تجريده من ان وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا وقريب منه ما ذكره السيد المرتضى ره حيث قال ولا يجب عليه الظهور اذا كنا نحن السبب في استتاره فكلما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا

من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده انتهى وما ترى يظهر الجواب عن الاخبار التي فان فيها تأييدا لما ذكره تعويلا على الوضوح والظهور والمراد ردعهم وانهم لم تكن منه تمكنا اذ يا ما ان العبرة في التمكن هنا بالتمكن العادي كما يدل عليه ملاحظة سيرتهم ومجرى طريقتهم وعلى قياسه الكلام في بقية الاخبار ويمكن تنزيلها على ان رياعدهم عند وجود الموانع من ظهوره بالافاضات المعنوية والتوفيقات الشرعية على الوصول الى المهمات الشرعية التي يفضي انكارها الى الخروج من الايمان او نقصانا ورجحا صاحبه فيه كما يشير اليه قوله فان اياديه في قلوب المؤمنين مستترة في غيرها حد من الاخبار انهم ينتفعون بالحجة القائم في غيبته كما ينتفع بالشمس اذا سترها السحاب ثم اعلم ان الشيخ قد صرح في العدة بما حاصله انا لو وجدنا بين الطائفة قولا ولم نعرف له مخالف ولا دليلا على ما يقتضيه ضرورة وقعا وجب القطع بصحة ذلك القول وانه هو موافق لقول المعصوم اذ لو خالفه لوجب عليه ان يظهر خلافه ويدل على بعض الوجوه المذكورة فعلى هذا يكفي في الحجة قول الواحد المتفقين ان بمجرد لا يسمى اجماعا لاتفاقهم على اخذ الاتفاق في تعريفه وان اطلقوا في سائر تحديده الا ان يا خذ القول الكاشف مع الكشف منه ويسمى المجموع اجماعا ويشكل بانه يجرد عدم وجدان المخالف لا يقتضي عدم وجوده وطريقته على تقدير صحتها انما يقع على وجوب الظهور عند عدم وجود المخالف عند عدم وجدانه وقد يعترض على الشيخ بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم ان يظهر ولو مع وجه لا يعرف كونه اماما ويظهر القول بالخلاف بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب بل يكفي وجود دليل عليه وهذا الاعتراض غير متجه اذ الوجه الاول لا يوافق غرض الشيخ في ردع الامة وردهم الى الحق وانه خارج عن محل الغرض اذ الكلام حيث لا يوجد مخالف والوجه الثالث راجع الى احد الوجهين السابقين اذ الدليل المحدث ان كانت بحيث شهرت حجة في الظاهر عند الكل او عند العلماء منها فهي ستر قطعية مع الخلاف وما اعتبر الشيخ عدمها فانه اراد بها ما تكون قطعية ولو في الظاهر كما يا عدم مليطرقته فيخرج عن محل الغرض وان لم ينهض حجة في الظاهر يجد وجودها في دفع ما جعله الشيخ سبب الوجوب الظهور نعم كان على الشيخ ان يشترط في قطعية الاجماع بهذا الطريق عدم وجود دليل قطعي مع الخلاف امرا امنها ان يكون ذلك الدليل القطعي قد بلغ الى المتفقين كلا او بعضا فلو فرض وجود دليل قطعي وخفي على المتفقين لم يكن مغنيا عن ظهور الامام مع ما يقتضيه

طريقة ومنها مضى زمان يكشف عن قول المعصوم ويوجب انعقاد الاجماع ابطال الاجماع قبله لعدم العلم بموافقة المعصوم ومنها ان يعلم بعلماء المعتبرين في ادائهم في تلك المدة فلو احتمل وجودهم او رجوع بعضهم لم يحصل القطع بموافقة المعصوم لهم وان قطع بعدم ظهوره على احدهم ومنها ان يعلم بعدم حدوث قول الخلاف في تلك المدة اذ مع تجويز ذلك لا يقطع لا يقطع بموافقة المعصوم لجواز ان لا يوافق في القول ولا يظهر تحقق الخلاف قبل تمكنه من الظهور او حال الرد وربما امكن التمسك في نفي الاحتمال الاخير بالاصل لكن يصير الاجماع حينئذ ظنيا لا قطعيا ويلزم على طريقة الشيخ امور منها انه لو قال بعض الاصحاب واحدا كان او اكثر بقول لمستند اجتهادي وتحققت هناك الشرائط المعتبرة ثم انكشف له فساد المستند المذكور لزمه البناء على الحكم السابق والقطع بحسب الواقع وان لم يكن مفاد الدليل السابق الا الظن او مجرد ثبوته في الظاهر ان فساد الدليل لا يوجب فساد الدعوى والامر الاخير لازم على تقدير عدم انكشاف فساد الدليل ايضا ومنها وجوب حفظ قول علماء العصر وحصرها وضبطها كحفظ الاخبار صونا للدليل القطعي عن الاضمحلال والانعدام ومنها عدم جواز الحكم والفتوى عند امكان البحث والاطلاع على اراء علماء العصر الا بعد البحث والاطلاع لئلا يخالف الدليل القطعي او يعدل عن المتمكن منه الى الظني لان ذلك من جملة الادلة فلا بد من الفحص عنه كما يجب عن غيره ولا خفاء في ان الالتزام بهذه اللوازم لا يخلو من بعد بعد تسليم اصل الطريق الثالث وهو الطريق المعزى الى معظم المحققين ان يستكشف عن قول المعصوم باتفاق علمائنا الاعلام الذين يتصل عصرهم الى زمن الانقطاع الى اثر ذلك وطريقتهم التحرز عن القول بالرأي ويستحسن الاوهام فان اتفاقهم على قول وتسالمهم عليه مع ما يرى من اختلاف انظارهم وتباين افكارهم مما يؤدي بمقتضى العقل والعادة عند اولي الحدس الصائب في النظر الثاقب الى العلم بان ذلك قول ائمتهم ومذهب رؤسائهم وانهم انما اخذوه منهم واستفادوه من لدنهم اما بتنصيص او بتقريب وهذا انما يكشف اولا عن قول المعصوم الذي اليه يرجع فتاويهم واقوالهم واحدا كان او اكثر ويكشف عن قول الباقين وعن قول الرسول وعن قول الله تعالى بواسطة القواعد العقلية القاضية بان علومهم مستفادة من علم النبي وعلمه مستفاد منه تعالى ثم قد تستقل هذه الطريقة بالاستكشاف وذلك انما يكون في الباحث يكون الحكم على خلاف الاصول الظاهرة المسلمة عريا عن الشواهد الاعتبارية وقد يحتاج الى انضمام شواهد خارجية

موبدات

ومؤيدات تقريبية من الآثار والاخبار ولا اختصاص لهذه الطريقة بالاستكشاف عن قول المعصوم بل قد يستكشف بها عن قول بقية الرؤساء والمتبوعين فانه قد يعرف مذاهبهم وآراؤهم من اتفاق اتباعهم الذين طريقتهم عدم التخطي عن جادتهم وترك الانحراف عن طريقتهم بل لا حاجة في الاستكشاف بهذه الطريقة الى العلم باتفاق الكل بل قد يكشف باتفاق جماعة من الخواص الموصوفين بالاوصاف المقررة ولا سيما اذا كانوا من اصحابهم كزرارة وابي بصير ومحمد بن مسلم واضرابهم ثم الاستكشاف بهذه الطريقة يقع على وجوه الاول ان يستكشف بها عن قول الواقعي وذلك حيث تنتفي في مورده دواعي التقية والانكار ويسلم عن شبهة التأويل والخفاء ومنه اتفاقهم على عدم انفعال الكثير بالملاقاة وانتفاء العول بالميراث وامثال ذلك ولا يقدح الاعتضاد ببعض الشواهد الخارجية من الاخبار والآثار اذ المدار يكون الاتفاق كاشفا ان يكون له مدخل في الكشف كما نظيره في مسألة التواتر واعترض على هذا الوجه بوجوه منها ان هذه الطريقة لا تجري الا في القطعيات من غير طريق الاجماع ولا حاجة فيها الى التمسك به وهذا ضعيف لان الوجدان في الفقه لا يأبى عن تعميم هذه الطريقة قليل الوقوع لكن ذلك لا يوجب اهمالها بل لا بد من تعميم العنوان بحيث يندرج فيه ومنها ان هذه الطريقة لا تبتني على القاعدة الكلامية المختصة بالامامية التي عليها مبنى حجية الاجماع عندهم بل على مقتضى العقل والعادة المشتركين ان تمّا بين الفريقين وضعفه ظاهر لان العقل والعادة المشتركين انما يؤثران في كشف الطريقة المذكورة لا في اثبات حجيتها اذ الامامي باعتبار حجية القول المستكشف عنه المبنية على القاعدة الكلامية المختصة بالامامية بناء على ان الكاشف عن الحجة حجة في الاصطلاح حقيقة كنفس الحجة المستكشف عنها ومع ان كشفها عن رأي الامام قد يتوقف على القاعدة الكلامية حيث يتوقف على اثبات العصمة من السهو والخطاء وعدم القول بخلاف الحق حيث لا داعي له ومنها ان الاجماع اصل من الاصول المبنية التي عليها مبنى اكثر احكام الشريعة والطريقة المذكورة غير منضبطة المبنى فلا وجه لاخذها مناطا في حجيته وضعفه ظاهر لانضباط الطريقة المذكورة بالاحالة الى الوجدان في حصول الاستكشاف بها وان اختلف حصوله باختلاف المحصلين في قوة الحدس وكثرة التتبع والممارسة وهذا الاختلاف غير قادح بعد وضوح المبنى والمناط فان اراد بعدم انضباط المبنى انه ليس هناك عدد معين يكتفي

الاستكشاف به على الاطلاق فهذا غير ضائر كما في التواتر الثاني ان يستكشف بها عن قول الظاهري وذلك حيث يكون احتمال التقية او كون الدلالة ظاهرية جلية ومنه قول المعظم بطهارة اهل الخلاف عدا الناصب فان هذا الحكم وان قطع بصدوره منهم قولا وتقريرا بالنظر الى مصير المعظم اليه واعتضاده بعموم الشرع المستمر لكن لا يقطع بذلك قولهم الواقعي لما يرى من منع جمع على فعل الامر لاحتمال ان يكون الداعي اليه التقية وحفظ الشيعة عن فتن العامة ويرد على هذا الوجه ان غير الكراهة ما يكون المستند فيه على الوجه الاول والاختصاص بها الا نادرا وتندفع بامر الثالث ان يستكشف بها عن وجود دليل قطعي او ظني عقلا ونقلا متواترا او احادا محفوف بقرائن الصدق والصحة فيستكشف به عن قول المعصوم الواقعي بواسطة الاستكشاف عن الدليل المذكور وربما يكون هناك دليل ظني فيستكشف بهذه الطريقة عن كونه قطعيا اما لتعدده او الاستناد او بانضمام قرائن قطعية المفاد واورد على هذه الطريقة بامور منها انه غير منضبط المبنى وقد نبهنا على ما فيه سابقا ومنها انها لا تبتني على القاعدة الكلامية التي انفرد بها الامامية لان مرجعها الى قضاء العادة وفيه نظر لانه ان اراد عدم ابتناء كشف هذه الطريقة على القاعدة المذكورة ففيه انه لا فساد فيه كما عرفت
~~وان اراد عدم ابتناء كشف هذه الطريقة على القاعدة المذكورة ففيه انه لا فساد فيه كما عرفت~~
وان اراد عدم ابتناء حجيتها عليها فهو انما يتجه اذا كان المستكشف عنه دليلا عقليا او نقليا كتابيا او نبويا او كان مرددا بينهما واما اذا كان المستكشف عنه حديثا اماميا او محتملا له كما هو الغالب على تقدير الحقوع تتوقف حجية الطريقة المذكورة على القاعدة الكلامية قطعا ووجه واضح فلا يتم ايراده على الاطلاق مع انا اذ نمنع توقف حجية الاجماع بجميع اقسامه على القاعدة الكلامية وانما المسلم توقفها عليها في الجملة ومنها ان المتفقين اذا كان تعويلهم على دليل ظني فكيف يكشف ذلك لنا عن دليل قطعي للزوم زيادة الفرع على الاصل واذا كان عن قطع فاثباته لا يخلو عن صعوبة لان طريقتهم المعروفة جواز التعويل على الدليل الظني ولو من حيث الدلالة وربما دفع بانه قد تبين بشواهد يظفر عليها المتتبع الممارس ان الكل لم يعولوا على دليل واحد بل مع ذلك دلائل تفرد كل ببعضها فيستكشف باتفاقهم عن دلائل ظنية فيصح ان يستفاد منها العلم او يستكشف به عن دليل ظني وتقوم عليها شواهد وامارات اخر فيفيد بمعونتها العلم
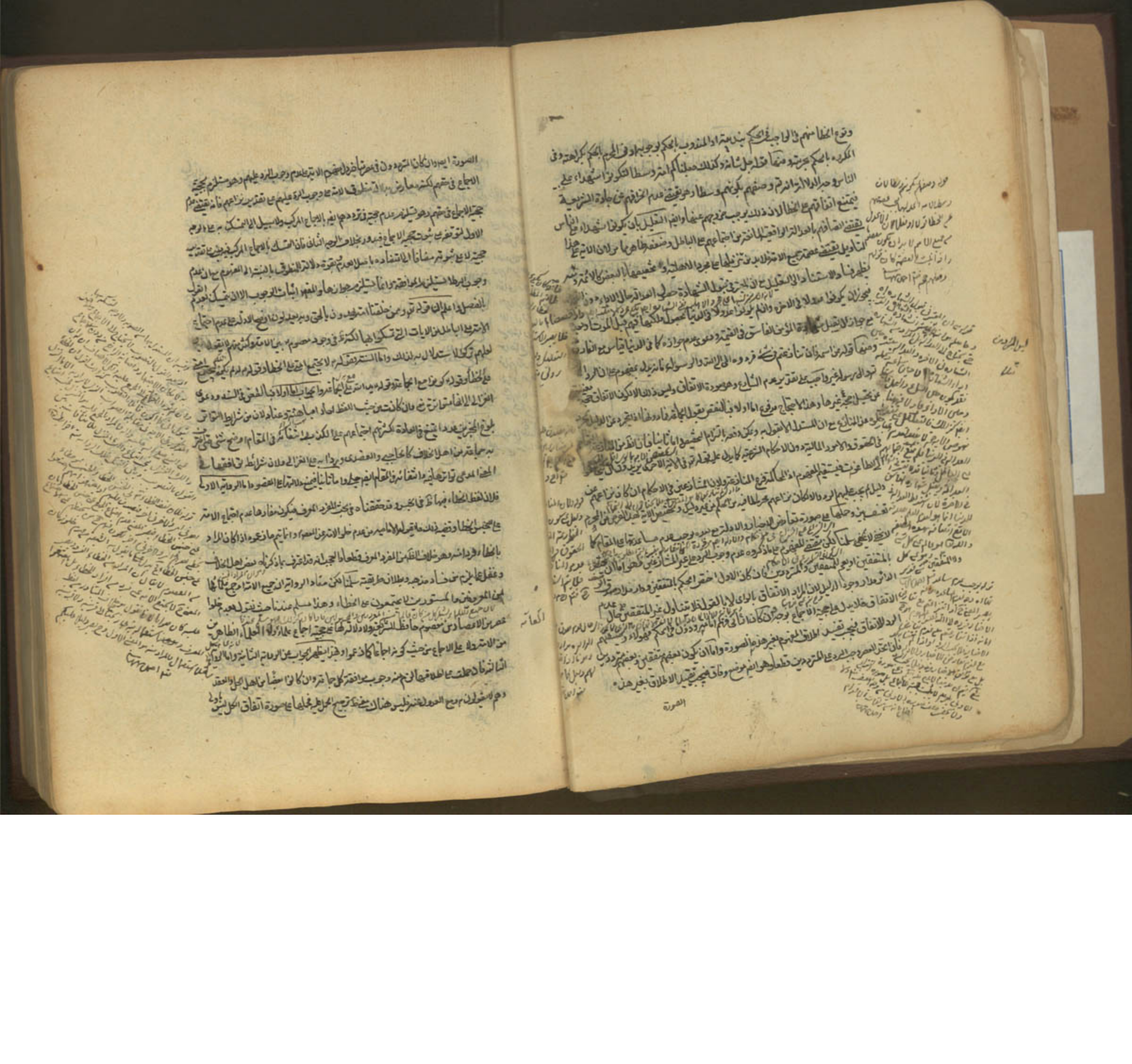
او يستكشف النبع والفحص عن تعويلهم على دليل قطعي وتقطع الفهم بكونه دليلا قطعيا الحكم المعاد بامتناع تواطيهم على الخطاء فان قيل الدليل القطعي مما لا يخفى فكيف الاتفاق عنه توضيح فيما ذكروه في التواتر من اشتراط ان يكون المخبر به امرا حسيا قلنا انما قصدوا بذلك ان التواتر في غير الحسي لا يستلزم افادة العلم كما نبهنا عليه في محله لانه يستلزم عدم افادة العلم فلا ينافي ما ذكرناه مع ان لنا ان نمنع عدم كون الدليل مفيدا للعلم حسيا اذا كان المستكشف عنه دليلا سمعيا ولا يقدح كون الدلالة التزامية عقلية لاستنادها الى الحس كما في التواتر وكذا لا ينافي ذلك ما سنذكره في دفع بعض حجج العامة من جواز ان يجمع الكل على الخطاء فان ذلك سلب الايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزئي واعلم انه قد يستكشف بالاتفاق عن وجود دليل ظاهري معول عليه عند الكل او عندنا بل قد يستكشف به عن كون الدليل المفهم الخصوص وذلك كما اذا اتفق على الحكم جماعة قد عرف من طريقتهم الجمود على متون الاخبار كالصدوق ومن يحذو حذوهما فيستكشف تارة عن كون الدليل نصا معتبر الاسناد واضح المفاد وذلك حيث يعرف من طريقتهم التوقف في الطعن في الاخبار بمجرد ضعف الاسناد او التردد في الحكم او الميل اليه بمجرد خفاء الدلالة او عدم وضوح المراد مع الوثوق التام بافهامهم وانظارهم لضبطهم وعلو مقامهم في علوم العربية وعلم الطريقة بل قد يستكشف بمجرد كون النص الموجود صحيحا او حسنا حيث يعرف منهم الجمود على العمل بها وقد يستكشف به اخرى عن كونه نصا في الجملة فنعول عليه بانضمام الاتفاق الكاشف عنه اذا بلغ حد الشهرة وصح لحجة ان لا فرق بين العلم الاجمالي بالدليل والعلم التفصيلي به في وجوب الاخذ به والركون اليه لكن شيء من ذلك لا يسمى اجماعا اذ المعتبر في الاجماع الاتفاق الكاشف عن رأي المعصوم كشفا قطعيا لا الكاشف عن مطلق الدليل واما مخالفونا فقد استدلوا على حجية الاجماع بوجوه عقلية ونقلية من الكتاب والسنة فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية ووجه الاستدلال ان سبيل المؤمنين اقوالهم وفتاويهم وقد جمع في الوعيد بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين ولا ريب في حرمة الاول فعلى الاستقلال فيكون الثاني ايضا محرما مستقلا والا لما احسن الجمع بينهما في الوعيد لقبح قولنا من سرق وشرب الماء وعاقبه واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباعهم اذ لا مخرج عنهما

عليه من وجوه منها انه قد اعتبر في المشاقة كونها من بعد تبين الهدى فيعتبر ذلك في الاتباع المعطوف
عليها لما ثبت ان العطف يقتضي التشريك فالمراد ان يكون القيد المعتبر في المعطوف عليه ثابتا لانهما كالجملة
الجملة الواحدة وحرمة مخالفة الاتفاق بعد تبين كونه هدى لا تقتضي حرمة مخالفته مع عدمه كما هو
المقصود اذ الكلام في حرمة مخالفة الاتفاق المجرد عن الحجة لا المقرون بها واما ما ذكره بعضهم
في توجيه الاعتراض بان اللام في الهدى للعموم فيتوقف ترتب الوعيد على اتباع غير سبيل
المؤمنين على تبين كل ما هو هدى ومن جملته الدليل الدال على حكم الاجماع فهذا غير حقيق
لانه يؤدي الى عدم ترتب الوعيد المذكور على ... والمتبعين لغير سبيل المؤمنين لعدم
ظهور كل ما هو هدى لهم ... وفيه بحث لمنع قضاء العطف لما ذكر ... تحقق
... في العطف ... بين الجمل التامة او بين غيرها ... اما ان يكون
القيد من لواحق المعطوف عليه او من لواحق ما قبله فيما عدا الصورة الاخيرة لا يلحق القيد
... الا ان ينهض هناك قرينة ... مع اعتباره ... قصور العطف عن
افادته فان قلت يمكن استفادته من نفس العطف من حيث ان مبناه على المناسبة وهي اقوى مع
الاشتراك في القيد قلت انما يصح التعويل على مثل هذه النكتة حيث يساعد عليها العرف وما لا
وعدمه معلوم للمتتبع واما في الصورة الاخيرة فالظاهر لحوق القيد بالنسبة الى المعطوف مع ...
اما على القول بان العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه فواضح لان تعلقه باحدهما
يوجب تعلقه بالاخر ... مفيد للاتحاد واما على القول بان العامل في المعطوف مقدر بقرينة
المذكور فلانه يكون التقدير على الحال المذكور ... الا ان ... الاية من
الصورة السابقة فيحتاج اثبات القيد في المعطوف الى دليل والقول بان المعطوف والمعطوف
عليه بمنزلة الجملة الواحدة على الاطلاق بحيث يتناول المقام ممنوع ولو سلم فالهدى المعتبر
تبينه في ترتب الوعيد على المشاقة هو كون الرسول حقا وحرمة مشاقته فقضية
مشاركة المعطوف للمعطوف عليه في القيد اعتبار تبين ذلك في ترتبه على اتباع
غير سبيل المؤمنين ايضا وهذا لا يقتضي العلم بمستند الاتفاق ومنها انه يحتمل
ان كان ... او كان ناهجا للعموم ودلت الاية على ترتب الوعيد على من اتبع كل سبيل مغاير لكل سبيل
من سبيل

من سبيل المؤمنين او اتبع كل مغاير ... او ... مغاير الكل ... كل خارج من محل النزاع وان
يكون للعموم بل كان للحصر لم يثبت به المقصود اذ لا ريب في حرمة مخالفة ما اجمع عليه الامة
في الجملة ولو بالنسبة الى المسائل المعلومة من الدين نظرا او ضرورة وفيه انه يجب حمل الجمع المحلى على
انها للجنس ووقوعها في سياق الموصول يقتضي عمومها للافراد وعموم افرادها ... الاشتراك ...
... فيرتفع الاشكال ومنها ان السبيل حقيقة في الطريق المسلوك ... هنا قطعا ... ارادة
ما ... عليه الاتفاق ... لانتفاء العلاقة المصححة للتجوز فتعين ان يراد به الدليل لانه سبيل
معنوي في الوصول به الى المقصود فتدل الاية على حرمة مخالفة دليل المؤمنين لا اتفاقهم ولو سلم صحة التجوز
على المعنى الاول فلا اقل من تساوي الاحتمالين ... الاجمال المقتضي
الاستدلال ولا يخفى ان حمل السبيل على الدليل غير ملائم لسياق الاية ... على المعنى الاول
لا توجب الاجمال بل قضية التعميم كما مر شموله لكل منهما ... ان المراد بسبيل المؤمنين ...
الذي صاروا به مؤمنين وهو تسليم ... والانقياد له ... بقرينة ... بدليل اقترانه بمشاقة
الرسول والجمع بينهما في الايعاد ... ذلك قرينة على ... على تقدير التعميم
ومنها ان المستفاد من الاية على تقدير تسليم التعميم نقيض المقصود اذا كان سبيل المؤمنين
عدم اتباع غير الدليل فالقول بوجوب اتباعهم من غير دليل اتباع لغير سبيلهم والتحقيق ان
مقتضى هذا الاعتراض لزوم التنافي ... مدلول الاية من حيث اتفاقهم ... مع عدم جواز
الاخذ بالاتفاق المجرد من الدليل وتقتضي الاية على ما ... الاستدلال وجوب الاخذ بكل اتفاق
ومن جملتها الاتفاق المذكور فوجوب الاخذ بالاتفاق المذكور يوجب عدم جواز الاخذ
بالاتفاق المجرد عن الدليل ووجوب الاخذ به يوجب عدم جواز الاخذ بالاتفاق المذكور وهو
تناقض فلا بد في رفعه من تخصيصها اما بما عدا ذلك الاتفاق او بما عدا الاتفاق المجرد عن
الدليل وهي انما تنهض حجة اذا حملت على المعنى الاول لكنه معارض باحتمال الثاني ولا سبيل
الى ترجيح الاول لعدم التخصيص لتغاير المورد ... الاتفاق ... هو اصل العدم
الثاني والترجيح ... التخصيص انما يتم اذا ... الاكثر ومنها انه ... اتباع غير سبيل
المؤمنين لا يوجب وجوب ... سبيلهم لامكان الواسطة بترك الاتباع مطلقا ... ان ريد

اثبات الواسطة من حيث ان الاتباع معتبر في مفهوم الغير ويجوز ان لا يكون مخالفا للاجماع
متبعا لاحد فيه ان المراد بالاتباع مجرد الاخذ ... سبيل المؤمنين الى سبيل غير المؤمنين
ولو سلم فاتباع غير سبيلهم اتباع لغيرهم ولو الهوى والشيطان فلا تتحقق الواسطة وان اريد
بالواسطة عدم الحكم ... ان حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين ... يوجب ... الجواز
في اتباعهم فان اريد بالوقف مجرد السكوت وعدم الحكم فليس من هذا ولا يخل بالمقصود اذ الكلام
على جواز مخالفة الاجماع ولا في جواز السكوت في محل الاجماع مع انه لا يتم حيث يتعين فيه الحكم
والفتوى بل غير متصور ... اجماع ... وان اريد به الحكم بالتوقف و
التزام ... كما هو المقصود ... المذاهب ... مع بطلانه
قول المخالف للاجماع فيلزم صحة قول ... لا يخرج عنهما حسب الواقع ومنها ان المؤمنين اذا
اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم لزم اتباع غير سبيلهم في الحكم وان لم يجب ... ترك متابعة
سبيلهم وفيه ان المراد وجوب اتباعهم في الحكم والفتوى ونحوها دون الافعال المباحة ونحوها ومنها
ان المؤمنين هم الذين علم منهم الايمان بان علم ان باطنهم وفق ظاهرهم وهذا مما لا نقطع به في غير المعصوم
لاحتمال المخالفة في حقه وهذا الاعتراض قد اورده المرتضى واختاره جماعة ممن تاخر عنه كالعلامة
وغيره وضعفه ظاهر لان منع العلم بايمان غير المعصوم مكابرة واضحة مع انا لا نسلم انحصار الطريق الى
معرفة المؤمن في العلم بايمانه بل يكفي الشهادة بالايمان كما يعرف من معاملة الشارع معه معاملة
المؤمن في سائر الاحكام ودعوى ان هذا الطريق معتبر بالنسبة الى بعض احكام المؤمن دون بعض مجازفة
بينة ومنها ان المفهوم من السبيل السبيل الواقع والقطع به يتوقف على القطع بانتفاء الدواعي
المقتضية لابراز خلاف المعتقد كالتقية وشبهها ولا سبيل اليه غالبا فلا يثبت بالاية حجية
الاجماع مطلقا وجواز التعويل في ذلك على قولهم ... غير واضح لانه انما يفيد الظن بمعتقدهم
ولا دليل على جواز التعويل عليه في المقام فان قيل فيلزم الغاء الاية لانقطاع السبيل الى تحصيل سبيل
المؤمنين قلنا لا نسلم ذلك لامكان الاطلاع عليه في بعض الموارد بل وقوعه في الاحكام الضرورية
وما قام عليها حجة قطعية جلية ليس موضع الكلام وفيه تعسف ومنها ما ذكره الحاجبي ووافقه العضدي
في ظاهر كلامه وهو ان دلالة الاية على حجية الاجماع بعد التسليم ظنية لانه يرجع الى ظاهر اللفظ وحجيتها انما
تثبت

تثبت بالاجماع فلو ثبت حجية الاجماع بها كان دورا وفيه نظر اذ لا نسلم ان حجية الظواهر انما تثبت
بالاجماع لامكان اثباتها بالسيرة القاطعة المستمرة بين المسلمين الكاشفة عن الدليل القاطع
او بطريقة العقل نظرا الى بقاء التكليف وانسداد طريق القطع ... في وجوب التعويل معه على
الظن او نقول اجماعهم على حجية ظواهر الالفاظ اجماع على القطع والعادة تقتضي ان لا يكون قطعهم
الا عن دليل قاطع فلا يتوقف اثبات حجية هذا الاجماع على اثبات حجية مطلق الاجماع ومنها
قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وجه الدلالة انه تعالى
وصفهم بكونهم خير امة وذلك يقتضي ان لا يجتمعوا على باطل والا لا تنتفي منهم وصف الخيرية
ووصفهم بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللام فيهما للاستغراق لانه المناسب لمقام
المدح اذ لا فضل في الامر بمعروف واحد والنهي عن منكر واحد فيدل على انهم يامرون بكل معروف وينهون
عن كل منكر وذلك ينافي اجتماعهم على الخطاء والا لكانوا امرين بالمنكر وناهين عن المعروف وهو خلاف
ما وصفهم الله تعالى به وفيه نظر لان الاية ان حملت على ظاهرها دلت على عصمة جميع الامة وهو مخالف
للواقع بالضرورة فلا بد من تاويلها ... على بيان ان ... هذه الاهلية من بين
الانام او ان الخطاب مخصوص ببعض هذه الامة وهم الائمة ويؤيده ما ورد في بعض ... ان
... في مصحف اهل البيت كنتم خير ائمة واما حملها على ان ما يجتمع الامة على الامر به فهو معروف وما
يجتمع على النهي عنه فهو منكر فبعيد عن الوجهين المذكورين سلمنا لكن وقوع الخطاء بعد الاجتهاد
وبذل الوسع لا ينافي الخيرية ولا عموم المعروفين لان ما ادى اجتهادهم الى كونه معروفا فهو معروف وان
كان منكرا في الواقع وما ادى اجتهادهم الى كونه منكرا فهو منكر وان كان معروفا في الواقع مع
ان الخيرية لا تستلزم عصمتهم بل يكفي كونهم في اقل خطاء سلمنا لكن يكفي في صدق الاية امرهم بكل
معروف واقع ولو اجمالا ونهيهم عن كل منكر واقع ولو اجمالا فلا يدل على عدم خطائهم في التفصيل
مع ان الاية اخص من المقصود من حيث انها لا تدل على عدم خطائهم فيما عدا الوجوب والتحريم
من حكم الوضع والاباحة والمندوب والمكروه اما الاولان فواضح واما الاخيران فلعدم صدق
الامر والنهي في حقهما مع ان المنكر لا يعم المكروه ولو سلم ان المراد بهما ما يعم ... مجازا كالطلب الفعل
او الترك وطلب المرجوح لكان مفادها ايضا اخص من المطلوب من حيث عدم دلالتها على عدم



ووقوع الخطا منهم في الواجب في الحكم بندبيته او المندوب بالحكم بوجوبه او في المحرم بالحكم بكراهته او في
المكروه بالحكم بحرمته ومنها قوله جل شانه وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على
الناس وجه الدلالة انه تعالى وصفهم بكونهم وسطا وهو يقتضي عدم انحرافهم عن جادة الشريعة
فيمتنع اتفاقهم على الخطا لان ذلك يوجب خروجهم عنها وايضا التعليل بان يكونوا شهداء على الناس
يقتضي اتصافهم بالعدالة الواقعية المانعة من اجتماعهم على الباطل وضعفه ظاهر مما مر لان الاية على هذا
التاويل يقتضي عصمة جميع الامة ولا بد من تنزيلها على مجرد الاهلية وتخصيصها بالبعض كالائمة
يظهر فساد الاستناد الى التعليل مع ان الحق في قبول الشهادة حصول العدالة حال الاداء
فيجوز ان يكونوا عدولا في الآخرة والمراد يكونوا عدولا في الدنيا تحصل ملكتها لهم قبل الموت
مع جواز التقييد بشهادة المؤمن الفاسق في القيمة ودعوى عدم جوازه كما في الدنيا قياس مع الفارق
ومنها قوله عز اسمه فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فانه يدل بمفهومه على ان الرد
الى الرسول غير واجب على تقدير عدم التنازع وهو صورة الاتفاق وليس ذلك الا لكون الاتفاق حجة
عن تحصيل الحجة غيرها وهذا الاحتجاج مدفوع اما اولا فبالنقض بقول المجاهد فانه وهو اذا تجرد عن الدليل
خلو عن المنازع مع ان المستدل لا يقول به وعلى دفعه بالتزام التخصيص اما ثانيا فبان الظاهر من التنازع
في المحصور في الامور المالية دون الاحكام الشرعية كما يدل عليه قوله تعالى في الاية الاخرى يريدون ان يتحاكموا
الى الطاغوت فيستقيم المفهوم اذ المحاكمة فرع التنازع ولان التنازع في الاحكام ان كان نزاعهم عن
دليل لم يجب عليهم الرد والا كان نزاعهم بحكم من غير دليل وتخصيص الاية
تعصب ومحلها في صورة تعارض الاخبار والاولى الترجيح ووجه عدم مساعدتها في المقام كما
لا يخفى سلمنا لكن مقتضى المفهوم على ما ذكروه عدم وجوب الرد على غير المتنازعين فهو اما ان
المتفقين او يعم المتفقين والمترددين فان كان الاول اختص الحكم بالمتفقين ودار مدار صدق الاتفاق
مع عدم وجود الدليل لان المراد الاتفاق بالراي لا بالقول فلا يتناول غير المتفقين حال
الاتفاق ولا يدل على حجية الاجماع بوجه وان كان الثاني فهم اما مترددون في الحكم فهؤلاء ومنهم
عن العصر وجب الرد على المترددين قطعا وهو ايضا موضع وفاق فيجب تقييد الاطلاق بغيرهن
الصورة

الصورة ايضا وان كان المترددون في عصر نادرا فيخص الاية بعدم وجوب الرد عليهم وهو مستلزم لحجية
الاجماع في حقهم لكنه معارض بما تقدم من ان الامة لا تجتمع مع وجوب الرد عليهم على تقدير نزاعهم فانه يقتضي عدم
حجية الاجماع في حقهم وهو يستلزم عدم حجيته في تردده فيه بالاجماع المركب ولا سبيل الى التمسك به على الوجه
الاول لتوقفه على ثبوت حجية الاجماع فيدور بخلاف الوجه الثاني فان التمسك بالاجماع المركب فيه على تقدير
حجيته لا على ثبوتها مضافا الى استناده باصل العدم وتقويته بالاثر المتطرق بالنسبة الى المفهوم مع ان عدم
وجوب الرد لا يستلزم الموافقة بل انما يستلزم جواز نهى والمقصود اثبات الوجوب الا ان يتمسك بعدم القول
بالفصل واعلم ان قوم من خلفنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون او نحو ذلك على عدم اجتماع
الامة على الباطل من الايات التي تمسكوا بها الكثرة في وجود معصوم بينها الا متفق بها في لا يقولون به
لعلهم تركوا الاستدلال به لذلك واما السنة فقوله لا تجتمع امتي على الخطا وقوله لم يكن الله ليجمع امتي
على الخطا وقوله كونوا مع الجماعة وقوله يد الله على الجماعة ونحو ذلك مما بلغ حد الاستفاضة في السنة وادعى
الغزالي التواتر المعنوي فيها وان كانت من حيث اللفظ احادا لو اماها هي وعناد لان من شرائط التواتر
بلوغ المخبرين عددا يمتنع في العادة تواطؤهم واجتماعهم على الكذب مع انتفائه في المقام ووضع شيء لم يكن حجة
به جماعة من اهل الخلاف كالحاجبي والعضدي ورد ابن على الغزالي فلان شرائط التواتر في
المعنى المدعى تواترها اذ انتفائه في المقام لم يجدوا ما تانيا فيمنع دلالتها على العصمة اما الرواية الاولى
فلان لفظ الخطاء فيها كما في الخبر وقد حققناه في بحث المفرد المعرف فيكون مفادها عدم اجتماع الامة
على جنس الخطاء وقضية ذلك مقالة الامامية من عدم خلو الامة عن المعصوم وانما يتم ما ذكروه اذا كان المراد
بالخطاء افراده وهو خلاف الظاهر من المفرد المعرف وقطعا اذا الجنس فقد اعترف بما ذكرناه بعض اهل الخلاف
ونقل عنه انه لزم منه فساد مذهبه وبطلان طريقته سلمنا لكن مفاد الرواية انه حجة الامة في جمع كلها
لغير المعروفين والمستورين لا يجتمعون على الخطاء وهذا مسلم عندنا حيث نقول بعدم خلو
عصر من الاعصار من معصوم حافظ للشرع وان لا نحتج بها على حجية اجماع علماء الامة الظاهر من
من الاستدلال على الاجماع من حيث كونه اجماعا كما ادعوا وهذا يظهر الجواب عن الرواية الثانية واما الرواية
الثالثة فان حملت على اطلاقها لزم منه وجوب موافقة كل جماعة وان كانوا بعضا من اهل الحل والعقد
وهم لا يقولون به مع انه لعدول العصر فليس هناك ما يقتضي ترجيح الحمل على حملها على صورة اتفاق الكل ليس باولى

من جملتها ان الاجماع جماعة مخصوصين وهم كبار الصحابة الذين عرفت لهم المزية على غيرهم علماً وعملاً كعلي وسلمان وابي ذر والمقداد وعمار وامثالهم اعترف بعضهم بالعلم والخاصة وهؤلاء الذين انكروا بيعة الاول اخبر ما عرضت عليهم حتى الزموهم بها بالتخويف والتهديد الباعث على التقية منهم ولا ريب انه يسوغ عند الخوف ما هو اعظم من ذلك قال الله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال جل ذكره الا ان تتقوا منهم تقية وكان فيها تعريض على اخرتهم في ذلك وتنزيلها على هذا المعنى ليس ابعد من تنزيلها على ما ذكروه من حجية اتفاق السقيفة الذين عقدوا بيعة الثلثة وانا الرواية الاخيرة فقصوى دلالتها على ما ذكروه ان صح وحملها على المعنى المتقدم ممكن وانما النقل فيتوجه عليه وجهين الاول ان العادة لا تحيل اجتماع الكل على الامر الشرعي من غير دليل قاطع لما نرى مما اختلاف انظارهم وافكارهم وان الدليل الظني مما لا يتفق التوافق عليه عادة واتضح جواز توافقهم عن دليل ظني اجمعوا على حجية خبر الواحد مع انه دلالة ظنية على كل فرقة منهم مع بعضها او استفاد الشيء من حجيتها والمجتهد ولا نسلم قضاء العادة في جميع الموارد بعدم الاتفاق عن دليل ظني نعم قد يكشف الاجماع عن كون المستند قطعياً لكنه لا يثبت المقصود وهو كون الاجماع حجة على الاطلاق الثاني ان المجمع قد اطبقوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع والعادة تحيل اجماعهم على القطع بحكم شرعي من غير دليل قاطع واورد عليه ان الاول ان الشيعة وغيرهم كبعض الخوارج والنظام قد منعوا من حجيته فكيف يدعى الطباق المجمع واجاب عنه بعض متأخرته الحجة الدين اباه وغشي بصيرته التعصب للطريقة كرامة بان هؤلاء الشرذمة قليلون وهم من اهل البدع والاهواء وقد نشأوا بعد اتفاق الاراء فلا نعتد بهم ولا بخلافهم وانت خبير بان النسوة البينا من الكاد حجية الاجماع افتراء منهم علينا لكمال اعتراضاتهم في ترويج طريقتهم الكاسدة وتصحيح مستبدعاتهم الفاسدة فانا لا ننكر حجية الاجماع مطلقاً وانما ننكر حجيته من حيث كونه اجماعاً وننكر انعقاده في زمن الغيبة بمجرد اتفاق العلماء المشاهدين مع ان ما نحن عليه من الحجية كالمعروف الثاني انه اثبات الحجية الاجماع بالاجماع هذا مردود ومع جوابه فاضح لان حجية هذا الاجماع على ما عرفت من الدليل ليست الحجية على الاجماع بل لكشفه عن الدليل القاطع فلا يلزم الدور اقول ويرد عليه المنع من قطع الكل بحجية الاجماع فان فساد هذه الدعوى مما لا يكاد يشتبه على الجاهل فضلاً عن غيرهم بل قد قيل ان اول من القى هذه الشبهة بين الناس هو النظام وقد تبعه قوم

جاهلوا الناس حيث دام دعوا الخلق عن اهل الحق فلم يجد سبيلاً الى سواها فروى لهم انه سمع من الرسول انه لا تجتمع امتي على الخطاء فاشار لهم الى الاتباع على ايديوا البيعة معروا انهم اذا فعلوا ذلك كانوا على الحق وتجمل بذلك مما قران تفرغ لى وهو من كان معه من خواص الامر من تغسيل الرسول وتجهيزه والقيام بدفنه وتجهيزه والصلوة عليه تفرقوا من حوله وسارعوا الى البيعة وتصيبوا الامر ثم قد وقع التشاجر بينهم هنالك مما لا يخفى على من وقف على كتب الفريقين واطلع على الاحوال التي جرت في البين فاذا دعوا ان الذين اجمعوا على بيعة الاول كانوا قاطعين بحجية الاجماع ولو بتلك الرواية لقطعهم بصدورها ومراده منها فجهالته واضحة اذ من المسلم ان اكثر الجميع ودعهم والزامهم بعدم الخطاء من منهج الشريعة وخلاصهم من الدواعي النفسانية من حب الرياسة والطمع في المنصب والامارة وبغض اهل الحق المنبعث من شقوتهم الذاتية وخبث فطرتهم الاصلية مع ان الكل ممنوع والاثار المنقولة سندوا فيها لم لا يجوز ان يكون قد عولوا على تلك الرواية من حيث كونها خبراً حادياً فانه حجة كما في سائر المسائل الشرعية وان ظاهر اللفظ لا يعدل عنه من غير قرينة كيف لا وقد كان الذين عوا ما هي دعاويا وقد انكر عليهم ذلك اولوا الفضل واولوا البصيرة التامة كعلي وسلمان وابي ذر والمقداد فلم ينفع فيهم الانكار واصروا على المعاندة والاستكبار وهاموا الزموهم بها بالتهديد والتخويف ولو كان غرضهم عدم التخطي عن جادة الشريعة لما سلكوا هذه الطريقة الشنيعة مضافاً الى منكرات لهم صدرت منهم كغصب فدك ورد شهادة اهل العصمة وضرب عمار ونفي ابي ذر وحرق المصاحف الى غير ذلك مما تشهد به الرجوع الى الكتب المعروفة والاسفار المشهورة فاما من تأخر عنهم فادعى قطعهم بحجية الاجماع فانما هو تطعهما غاية اثبات الظن فحق من تبلد مع قلة الواسطة وقرب العهد وبالجملة فليس لهم في تلك اصيل متين مستند الى الاجماع والكلام في حجية الاجماع ودليل يصلح للمنكر الا اهل الروايات المقدمة سنداً ودلالة اذ كتبهم وطواميرهم مشحونة بذلك فلو كان لهم دليل اقوى مستنداً واجلى مما ذكروه واشتهروا به اذ طال ما تشاجروا في تصحيح مذهبهم الفاسد وترويج طريقتهم الكاسد فلم يجيبوا على ذلك شيئاً يكون اقوى دلالة وافضح افادة ولقد افرط بعض سفهاء هؤلاء القوم وسفلتهم فادعى الضرورة على حجية الاجماع والظاهر انهما ما قد عليه الجدال والقطع به طريق الاستدلال الاستراح بجعل الدعوى ضرورية

المجهولين عليل اذ لا يعد في وجودهم عقلاً وعادة ودعوى القطع باشتغالهم في زمن الغيبة حتى بالنسبة الى زمن المدعين للاجماع ووجودهم في زمن الظهور مجازفة واضحة واما تنزيل الاجماع في كلامهم على معنى الشهرة فلا يخلو من بعد لعدم مساعدة الاصطلاح المعروف عليه واستغناء القرينة الصارفة فظاهر في كلامهم واما ما ذكره بعض الاعاظم فليس له كثير تعلق بمقالته لان مبنى المنع على انتشار العلماء بعد عصر الصحابة ومبنى المنع هنا على عدم وجود المجتهدين المجهولين وكان غرضه مجرد المماثلة في المنع الثاني في التعليل الثاني انه افتى جماعة من الاصحاب وسكت الباقون او لم يعلم مخالفتهم ولم يحصل الاستكشاف من قول المعصوم فلا ريب في عدم كونه اجماعاً وتسميته النوع الاول بالاجماع السكوتي اما مجاز او لو صح قرينة عليه او حقيقة باعتبار التركيب او التقييد واختلفوا في حجيته فعن الشهيد في الذكرى اختيار حجيته لكن المصرح به في كلامه هو النوع الثاني واستفاده منه حجية النوع الاول بالفحوى وفضل الفاضل المعاصر فاختار حجية الثاني دون الاول محتجاً على المقامين بادلة الفريقين وهو مكان من الغرابة وذهب اخرون الى المنع مطلقاً والتحقيق انه ان كان بحيث يستكشف به عن وجود دليل معتبر عندنا كرواية ولو ضعيفة اذ الضعف لجبرها كان معتبراً لا فلا اما حجيته في الصورة الاولى فظاهرة وقد سبق التنبيه عليه واما عدم حجيته في الثانية فللاصل وضعف مستند القول بالحجية كما سيأتي ثم من سلك في حجية الاجماع مسلك الشيخ لزمه القول بالحجية في المقام خصوصاً بالنسبة الى القسم الثاني وقد عرفت ما فيه واحتج الشهيد في الذكرى بان عدالتهم تمنع من الاقدام على الافتاء بغير علم وانه لا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل واجاب بعض الاعلام بان عدالتهم انما تمنع من الافتاء من غير دليل معتبر عندهم ولا يلزم من كونه دليلاً معتبراً عندهم ان يكون معتبراً عندنا لوقوع الاختلاف في الادلة كوقوعه في الاحكام وقد استدل الشهيد بان قولهم يفيد الظن وان قلّ الخلو عن المعارض وانه حجة عند انسداد باب العلم وبان الاصحاب كانوا يأخذون بما يجدونه في شرائع الصدوق عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وعدوه كروايته والجواب ان انسداد باب العلم انما يوجب حجية الظن في الادلة لا في الاحكام كما سيأتي تحقيقه في محله وان عمل الاصحاب بما كانوا يجدونه في الشرائع في بابيات على وجه يجعل الاستناد اليه وان نوقش فيها عليهم ليكن من جهة كونه فتوى لم يعتبروا الحكاية والا لما اقتصروا على الشرائع ولما تعدوا الى المواضع

الى غيرها بها المخالف بل من حيث وثوقهم بانه راويه متون الاخبار المعول عليها او قدح فوائد من البنيع في كلماته او تصريحه بذلك فلا تعلق له بالمقام واحتج بعض العامة على حجية الاجماع السكوتي بان السكوت دليل على الرضا والقبول ونحوه هذا مرجح للاجماع السكوتي الا الاجماع الكل والجواب المنع بل السكوت اعم من الرضا لاحتمال التوقف او التمهل للنظر او لتجويزه في حق غير المعصوم والتقية لخوف الفتنة بالانكار اولانه لا يلزم المجتهد الانكار على مثله عند مخالفته لان وضيفة كل الرجوع الى ما يؤدي نظره اليه كما نقل الشهيد في الذكرى ان بعض الاصحاب التي المشهور بالجمع عليه واستقر بان اراد الالحاق في الحجية دون التسمية وعلله بامرين الاول ان عدالتهم تمنع من الاقدام على الفتوى بغير علم وليس في عدم وجداننا للدليل دلالة على عدم وجوده في الواقع وضعفه ظاهر لان عدالتهم انما تمنع من الافتاء في غير ما ثبت حجيته عندهم ولا يلزم من ثبوت حجية شيء عندهم ثبوت حجيته عندنا بعد ما ظهر من وقوع الخلاف في الادلة وقد مر التنبيه على ذلك الثاني قوة الظن في جانب الشهرة اقول هل التعليل الثاني بحمله مبنياً على ما عرفت من انسداد باب العلم وبقاء التكليف كما هو الظاهر من بيانه فلا خفاء في سقوطه اذ الاصل عدم جواز العمل بالظن واذا كان قوياً ما لم يبلغ درجة العلم وفرضه في الاحكام يوجب كون الشهرة اجماعاً وهو ليس محل البحث في جواز التعويل على خبر الواحد وظاهر الكتاب ليس من جهة كونه مفيداً للظن المطلق او الظن القوي حتى يتيسر الحكم منه الى الشهرة بل من حيث التعبد او من حيث كونه مفيداً للظن الخاص فلا يتعدى الى سائر موارد الظن العارية عن الدليل وان حمله مبنياً على تلك القاعدة فوجهان كان مستقيماً على طريقة بعض متأخري المتأخرين الا انه غير مرضي عندنا لما ستحققه من ان انسداد باب العلم ثابت في الاحكام والادلة وبقاء التكليف بها معلوم وقضية ذلك وجوب التعويل في الاحكام على الادلة الظنية لا على مطلق الظن في الاحكام وكون الشهرة من جملة تلك الادلة ممنوع كيف والمشهور بينهم عدم حجيتها واتخاذه دليلاً ثانياً في المقام ان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده كما هو الغالب وذلك لان اكثر الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً له لحسن ظنهم به حتى نقل هذه الحكاية عن جماعة ودعا اوهم كلامه هذا التزام بحجية الشهرة التي كانت قبل زمن الشيخ نظراً الى

مرجحا تشابه الاولى او عدا فيتفرع على اساس دين ابائه وكبرائه من الاعاظم والافاضل وهذه الدعوى
في المقام مما لا يكاد يشتبه على احد من الانام وانما [illegible] لان تذكر المنع
منها اول واحد ويبقى في المقام مباحث مهمة لابد من التنبيه عليها الاول [illegible] بعض العامة
الى امتناع الاطلاع في غير زمن الصحابة نظرا الى انتشار العلماء في اقطار الارض وعدم امكان
الاحاطة بهم والوقوف على ارائهم واما في زمن الصحابة فقد كان الاطلاع ممكنا لقلة المسلمين واجتماعهم
[illegible] احاطة بهم بارائهم متيسرة ودام بانتشار الصورة المذكورة [illegible] من حيث ان مناط الاجماع
واعترض عليه العلامة بانا نعلم المسائل المجمع عليها جزما فكيف يحكم بنفي اتفاق الامة عليها وهذا انما
حصل بالسماع وتظافر الاخبار عليه واورد عليه في المعالم بان مقصود ذلك القائل عدم امكان
الاطلاع على الاجماع ابتداء من غير جهة النقل وما ذكره انما يدل على حصول العلم من طريق النقل فلا
يدل على كلامه اصلا فلا يرد ما اورد عليه وقد دفعه بعض المتاخرين العامة بان مراد العلامة تظافر
الاخبار على نقل كل فتوى العلماء لا على نقل الاجماع ومنشاء الغفلة افراد الغير المجرد [illegible]
كل من الرد والايراد والاعتراض مع اصل الدعوى نظر اما في الرد فلان مع كونه تعسفا في كلام
العلامة من حيث تذكير الضمير مع تانيث المرجع الذي ذكره مضافا الى عدم سبق ذكره ضعيف لان العلم بالاجماع
[illegible] تقديره ايضا يكون بالنقل غاية الامر ان يكون النقل تفصيليا او اطلاق كلام المورد يتناول النقل التفصيلي
والاجمالي واما في الايراد فلان المقصود القائل منع امكان الاطلاع على الاجماع المنعقد بعد زمن الصحابة
[illegible] المعترض امكان الاطلاع عليه بطريق النقل فالنزاع واضح نعم لو اراد المعترض بيان امكان الاطلاع
على الاجماع المنعقد في غير الصحابة بطريق النقل لم يكن للاعتراض مساس بكلام القائل لكنه غير صالح
لهذا الشرح واما في الاعتراض فلان قضيته ما ذكره القائل من كثرة العلماء وانتشارهم في اقطار الارض
اذ تم وصلح دليلا على منع امكان الاطلاع على اقوال العلماء بغير طريق النقل كما هو في الاعتراض يصلح
دليلا على منع امكان الاطلاع عليها بطريق النقل الاحاد ايضا فضلا عن النقل المتظافر اذ ليس الاحاطة
بنقل الوسائط في النقل والعادة اولى من احاطتنا بالاقوال فالمنع من الامكان الثاني في رتبة
المنع من امكان الاول واما في اصل الدعوى فبان الاطلاع على الاجماع في زمن غير الصحابة بالوقوف
على اقوال المعروفين وبطريق النقل وعلى اقوال الباقين بطريق الحدس من حيث عدم ظهور المخالف

وظهور

وظهور المخالف مما لا يكاد [illegible] التشكيك فيه منهم في مسالة المزورة ولا يلتفت اليها ثم ان صاحب المعالم
قد حقق اثر هذا القول فقال الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه
من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل
في جملتهم ويكون قوله مستترا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب
مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن
المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد رحمه الله من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرنا
المقارب لعصر ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع
والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف وساق القول المذكور مع ما اعترضه العلامة واجاب بما
حكيناه عنه اقول الظاهر ان من اعتبر في الاجماع دخول المعصوم في المجمعين على وجه لا يعرف بشخصه انما يقول
به بالنسبة الى زمن الغيبة فقط نظرا الى ان الامام لا يمكن فيه من الظهور بطريق يعرف بشخصه بين
عالم من علماء الشيعة مع اخفائه نسبة للانواء التي بينهم وربما امكن هذا الدعوى بالنسبة الى بعض ازمنة
الظهور ايضا كالزمن الذي تشتد فيه امر التقية او يكون الامام فيه محبوسا واما بالنسبة الى الزمن
الذي كان الامام فيه ظاهرا متمكنا من نشر الاحكام فيشابه هذه الدعوى غير خفي على احد وممانعة
على ما ذكرناه ان دعوى الاجماع انما توجد في كلمات اصحابنا الذين نشئوا بعد الغيبة ودعوى انهم
قد رأوا في ذلك على اتفاق العلماء في زمن ظهور الائمة او ما يقرب منه على وجه قطعوا بدخول المعصوم
فيهم على وجه لا يعرف بعيد جدا فتعين مع ان الاطلاع عليه لا يكون الا بطريق النقل وطريقهم لا ينحصر
فيه بل الغرض في لفظ كلام المعالم في غير صورة النقل فقط وان امكن تنزيله على النقل الاجمالي والتحقيق
فساد هذه الدعوى في زمن الغيبة ايضا لان مبناها اما على ما ذكره الشيخ من الوجه المتقدم وقد
عرفت فساده والا فلا توجب القطع بل ولا الظن بتلك الواقع ان الامام موجود بين العلماء
الظاهرين من الشيعة لكن على وجه لا يعرف انه امام وهذا ان لم يقطع بخلافه فلا اقل من الظن
القوي بعدمه فكيف يمكن دعوى خلافه والتحقيق ان الاجماع الذي يمكن الاطلاع عليه هو الاتفاق
الكاشف عن موافقة المعصوم بدلالة كاشفة وهذا مما لا يختلف الحال فيه بالنسبة الى زمن ظهور الامام
وخفائه ثم ان تعليله الامتناع الاطلاع على الاجماع في زمن الغيبة بانتفاء وجود المجتهدين [illegible]

منهم لما شرع الرواية الضعيفة وجبرها وذلك لا تقتضي القول بحجيتها وفيه ما فيه بل التحقيق ان الشهرة
القائمة على عدم حجية الشهرة واضحة لنفسها لانها قضية ثبوتها عدم نفسها وعدم غيرها لا يثبت
حتى تمتنع من ثبوت غيره فيبقى بقية الشهرات سالمة عما يدل على عدم حجيتها فاذا انسد باب العلم
باب العلم الى الادلة والاحكام حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته لان حجية الظنون الناشية في تلك الشهرات
في العموم لا محذور هنا ولعله منشاء الوهم حيث توهم ان تعويلهم في ذلك على الشهرة المعتضدة بالرواية
لا على الرواية المعتضدة بالشهرة والذي ظهر لنا هو ان في التحقيق عندنا ان الشهرة ان كشفت
عن وجود حجة معتبرة عندنا ولو بمساعدة النظر كرواية ولو ضعيفة سندا او دلالة بحيث يصلح الشهرة لجبرها
كانت حجة وجاز التعويل عليها والكلام في حجيتها كالكلام الذي سبق في حجية الاجماع والا ففي حجيتها في
ادلة الاحكام دون نفس الاحكام مثلنا في المقام دعويان لنا على اولهما ما تحقق في مبحث الاخبار وانا
كما نعلم بالضرورة من الدين بانا مكلفون في زماننا بالاحكام المقررة في الشريعة كذا نعلم بانا مكلفون
بتحصيلها واستفادتها من طرق مخصوصة عن صاحب الشرع طريقا اليها وبعبارة اخرى نعلم بانا مكلفون
بالفعل بالعمل بمؤدى ادلة مخصوصة وقد قررنا هناك ان تلك الادلة وان امكن تحصيل العلم او ما ثبت
قيامه مقامه ببعضها اجمالا لكن العمل بها يتوقف على معرفة تفاصيلها ولا طريق الى تحصيلها بالعلم
ولا بطريق علمي فتعين التعويل فيها على الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها فيها او بوجود الانسداد
او الطرق الظنية التي هي كذلك ولا خفاء في ان الشهرة مع خلوها من المعارض من الامارات المفيدة
للظن بما انعقدت عليه ولا دليل على عدم حجيتها في الادلة بعد انسداد طريق العلم اليها فيتعين القول
بحجيتها ولا قدح في ذلك انعقادها على عدم حجية نفسها لانه تتعين هذه الشهرة الظن بعدم حجية نفسها
كان قضيتها الظن بعدم حجية غيرها فلا يحصل ظن بعدم حجية غيرها سالم عن المعارض اذ مفاد
ظن ظنونها عدم حجية [illegible] الافراد كالدليلين المتعارضين اذا تكافآ فيبقى
الظن الحاصل من الشهرة المنعقدة على حجية طريق او على عدم حجية طريق غير الشهرة سالما عن المعارض
هو الاول ولا فرق بين ان يكون الدليل المثبت حجيته بالشهرة نوعا كليا كالخبر الموثق والاجماع المنقول
او شخصا جزئيا كما لو انعقدت على حجية رواية ضعيفة ولو عامية او اصل المثبت اسناد او ظنية

او تقديم

او تقديم ظاهر على مقابله اصلا او غير ذلك فان التحقيق عندنا عدم حجية اكثر انواع هذه الطرق لكن
اذا قامت شهرة على حجية فرد منها في خصوص مقام كان حجة ولا يتعدى الى غير مورد الشهرة حتى انها
لو انعقدت على العمل برواية ضعيفة عامية في بعض مواردها فيقتصر على العمل في مورد العمل ولا يتعدى
الى بقية مواردها وكذا لو انعقدت على العمل ببعض الرواية دون بعض فانه لا يتعدى الى غير محل العمل
ولا يتوهم انه يلزم من هذا البيان حجية كل شهرة اذ لا بد للقائلين من مستند معتبر عندهم فان كان
تخلو من الانشاء بعينه وثبت اعتباره عندنا على تقدير عدم قيام الشهرة عليه فذلك لانه لا يلزم من
توافقهم على الحكم توافقهم على المستند لجواز ان يستند بعضهم الى غير ما استند اليه البعض الاخر بحيث لا
يتحقق شهرة على مستند لعدم وضوح الاشتراك في المستند بالتصريح او بالتحري فمع التعويل عليه
كما بيناه ولا يذهب عليك ان قولنا بحجية الشهرة في المقام انما هو بالنظر الى نفسها كما هو الشان في البحث
عن كل دليل فلا ينافي ان ناخذ بخلاف المشهور عند قيام امارة اقوى منها او اتضاح فساد مستندها
ولنا على عدم حجيتها في نفس الاحكام ان الطريق اليها منحصر في الطرق المعلومة والمظنونة وعدم كونها
من الطرق العلمية واضح وكذا عدم كونها من الطرق الظنية بعد ما عرفت من ان المعروف بين اصحابنا
عدم حجيتها بنفسها نعم تصلح الشهرة على الحكم لجبر الرواية الضعيفة الدالة عليه اذا كانت مروية من
طرقنا حيث لا نعلم باستناد الشهرة الكبيرة او علمنا لكن لم يكن ذلك لظهور حجيتها بل لعدم الوثوق
عليها نظرا الى حصول الوثوق بصدورها لا سيما اذا عملت بها جماعة ممن لا يعمل الا بالمتواتر اذا كانت
متواترة باعتبار السند وقد حققنا انه في مبحث السنة حجية الاخبار الموثوق بصحتها وان كان
لامارة خارجة واما اذا كانت الرواية عامية مروية من طرق مخالفينا فالظاهر عدم انجبارها بالشهرة
على الحكم لان القول بحجيتها يؤدي الى القول بوجوب المراجعة الى كتب اخبار المخالفين
في مثل ذلك كوجوبها الى كتب اصحابنا بوجوب بذل المجتهد وسعه في الادلة وفساده ظاهر من
الطريقة المعروفة بين اصحابنا واعلم ان الشهرة الغير الكاشفة قد تنعقد على الحكم ودليله وقد تنعقد
على الحكم دون دليله وقد تنعقد على الدليل دون الحكم وقد عرفت ما حققنا ان النوع الاول حجة
وان الثاني ليس بحجة ولكنه صالح لجبر الاخبار الضعيفة المروية من طرقنا واما النوع الثالث
فاما ان تنعقد فيه الشهرة على طلاق حكم الدليل او لا اما الثاني فلا اشكال في بقاء الدليل على

افادتها الظن وهو الذي يناسب احتجاجه على حجية خبر الواحد بانسداد باب العلم الى الاحكام ووجوب التعويل
معه على الظن فيها فتشكل عليه بان الشهرة تعبا للشيخ ره قد يكون من غيرها تباعدا فكيف اطلق المنع من
حجيتها وقد عرفت مما قررنا ضعف الطريق المذكور ومن تامل في عبارة المعالم في المقام وفي المبحث المتقدم
عليه وقف على ضعف الوهم المذكور ثم لا يخفى ان ما نسبه الى العلماء الذين كانوا بعد الشيخ من تقليدهم اياه
تشبيها بكونه وهما من حيث انهم لما وافقوه في المسالك والطريقة غالبا اقتضى ذلك الى موافقتهم له في الاحكام
ايضا ثم غالبا فاشتهر ذلك في بادي النظر انهم عولوا فيها على تقليده مع ان فتاوى الشيخ مختلفة وكان
نحو منهم على تقليده لوجب عليهم الرجوع الى الاخير المتاخر مع وضوح خلافه بل خالفوا الشيخ في بعض المواضع
كما نبه عليه بعضهم ثم هذا الاحتجاج ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الاموات الا ان يكون مع اعراض المجتهد
الحي في زمانهم مع ان المجتهد لا يجوز ان يقلد مجتهدا اجماعا وقد يستدل على حجية الشهرة بعموم قوله
خذ بما اشتهر بين اصحابك وقوله دع الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا
ريب فيه فان ما من ادوات العموم فيتناول الشهرة في الفتوى ايضا ولو عموم المجمع عليه فان المراد به المشهور
او ما اجمع عليه الاكثر لا ما اتفق عليه الكل كما هو الظاهر قرينة لتعليل الاخذ بالمشهور به وانتفى تعليق الحكم
بعدم الريب الوصف اعني المجمع عليه بالمعنى الذي سبق يدل على ان كل من حيث قيام المبدأ به فيدل على ثبوت
كونها مفيدة للظن لان المراد بنفي الريب عنه فيوافق ما مر في الدليل الثاني وجوابه ان المراد بالموصولة
في المقامين الرواية دون الفتوى بقرينة ان السؤال عن تعارض الروايتين وما قيل من ان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص المورد انما يتم مع وجود ما يقتضيه في اللفظ وهو منتف في المقام لسبق
الرواية بالذكر بحيث يصلح للعهد اليها وقد اعترفوا في محله بان الموصولات انما تفيد العموم حيث لا
عهد واشعار التعليل ضعيف سلمنا لكن سند الرواية قاصر عن التعويل عليها والعمل بها
انما يوجب الانجبار في محل لا سبيل الى الحجية عنه ولو سلم فمخالفتها المشهور بالنسبة الى المقام
يوجب طرحها فيه كما سنشير اليه وقد يورد على القائلين بحجية الشهرة بانها لو كانت حجة لزم من حجيتها عدم حجيتها
لان المشهور عدم حجيتها وما يلزم من وجوده عدمه فهو ممتنع والجواب بوجوه الاول ما ذكره بعض المعاصرين
من ان الشهرة التي نقول بحجيتها هي الشهرة في الفروع والشهرة التي انعقدت على عدم حجية الشهرة انما
هي الشهرة في الاصول ولا نقول بحجيتها حتى يلزم منه عدم حجيتها في الفروع وفيه نظر لان المجيبين ليسوا
متمسكوا

تمسكوا بها على حجية الشهرة ان تمت الدلالة على حجيتها في الاصول ايضا فان علا النهم كما يمنع عن الاقدام على
الفتوى من غير دليل في الفروع كذا يمنع في الاصول ايضا ودليل انسداد باب العلم مشترك بين مباحث
الاصول والفروع كما سياتي تحقيقه في محله والظن بالشهرة حاصل في المقامين الثاني ان المجيب انما يقول
بحجية كل شهرة تفيد الظن بمؤداها والشهرة التي انعقدت على عدم حجية الشهرة مما لا تفيد الظن به
فلا يصح التعويل عليها في منع حجية الشهرة وفيه ايضا نظر لان الشهرة في نفسها تفيد الظن ما لم يقدح
فيها قادح وليس في مقابلة هذه الشهرة ما يصلح للقدح فيها سوى الاصل اعني اصالة عدم قيام دليل
على عدم حجيتها اعني انسداد طريق العلم بناء على حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته كما هو قضية ما
قررناه في الطريق العقلي او عموم الرواية على تقدير تسليم شمولها للمقام وشيء منها لا يصلح للقدح اما الاول
فلان مرجعه الى عدم العلم وهو لا يصلح لمعارضة امارة والا لانتفى فائدة القول بحجية الشهرة واما
الثاني فلانه مجرد عموم ولا ريب في رجحان الدليل الخاص عليه مع ان من يقول بحجية الشهرة يستعملها
في مقابلة العمومات والمطلقات بل وسائر الظواهر فلا يتم القدح به ايضا الثالث ان الدليل الدال على حجية
الشهرة وهو القاعدة المذكورة قطعي الدلالة فلا يعارضه الشهرة القائمة على عدم حجيتها لانها
ظنية الدلالة وفيه ايضا نظر لان الدليل الدال على حجية مطلق الشهرة ان افادت حجيتها بحسب الواقع
امتنع التخصيص وان افاد حجيتها بحسب الظاهر ما لم تقم دليل على خلافها فاستلزام حجيتها
لعدم حجيتها دليل يصلح للدلالة على عدم حجيتها فوجب الاخذ به هذا ويمكن ان يجاب ايضا بان
الدليل الدال على حجية الشهرة لا يدل على حجية الشهرة على عدم حجية الشهرة لانها غير صالحة للحجية
لما يلزم من وجودها من عدمها فيرجع مفاد الدليل الى حجية شهرة لا يمتنع حجيتها وهي ما عدا الشهرة
على عدم حجية الشهرة ويشكل بان مفاد الدليل المذكور حجية مطلق الشهرة فتقييده بغير ما
انعقد على عدم حجية الشهرة ليس باولى من تقييده بما انعقد على غيرها فيتكافا الوجهان والاول
كالثاني [illegible] فتدبر ثم من فضلاء المعاصرين من فصل بين الشهرة المعتضدة
بعدالة صحيحة وبين الشهرة المجردة فمنع من حجية الثانية وان حصل الظن منها لما مر من قيام
الشهرة على عدم حجيتها وبنى على حجية الاولى لما مر في الدليل الثاني مع عدم ثبوت الشهرة على
عدم حجيتها وهو ضعيف لان الشهرة منعقدة على الظن مع عدم حجية الشهرة مطلقا ثم يصلح عند كثير

بالاجماع عن تاصيل الاصل عام على وجه يقبل التخصيص عند قيام دليل عليه ولو علم اجمالا بورود الحكم
منه بورود التقية ولم يظفر بدليل يدل على تعيين المخالف فقي جواز الاخذ به وعدمه وجهان اظهرهما
الاخير نعم لو علم ان المنطوق فيه مراعاة مصلحة في المكلفين وعلم بقائها في حقنا وجب الاخذ في صورة
الظن بها او باحدها مع العلم بالاخرى وجهان وقريب منها صورة الشك ولا يذهب عليك ان هذا
التفصيل لا ينافي ما قررنا في مسالة حجية الاجماع لان الملحوظ هناك انما هو الاجماع من
حيث نفسه كقولنا بحجية قول الامام فان الملحوظ فيه نفس القول ولو فرضنا العلم بالراي الواقع او
ما لم ينكشف مخالفته للواقع دون ما ابداه في الخارج كما هو الظاهر هذا الاشكال بالنسبة الى
بعض الموارد المتقررة الثاني اذا انعقد الاجماع على قولين او اقوال في موضوع لا يجوز احداث
قول اخر فيه بلا خلاف يعرف فيه بين اصحابنا وعليه اكثر مخالفينا وخالف في ذلك بعضهم فذهب الى
جوازه لنا انه اذا علم من اهل العلم بين القولين او الاقوال او عدم موافقته لاحدها كان القول
الاخر مخالفا للقول قطعا فيكون معلوم البطلان فلا يجوز المصير اليه هذا اذا كان الاجماع كاشفا عن الحكم
الواقع والا لا يجوز فيه التفصيل المتقدم وينبغي ان يستثني من ذلك ما اذا اقتضى دليل الاحتياط الى احداث
قول ثالث فانه يجوز احداثه وان كان الاجماع المنعقد في ذلك المقام كاشفا عن الحكم الواقع كما لو
انعقد الاجماع المركب على اباحة شيء او حرمته او اباحته ووجوبه فانه يجوز الحكم في الاول بالكراهة
وفي الثاني بالاستحباب للاحتياط مع القطع بمخالفته للحكم الواقع واحتج من وافقنا من مخالفينا بعموم
ادلة الاجماع وهو على خصوصه ممنوع اذ من ادلتهم الاجماع على القطع بتخطئة المخالف وهو في المقام غير
واضح لتحقق الخلاف فيه بينهم وعدم وضوح قطع الموافق ومنها الاخبار وهي مختلفة المفاد فمنها
ما يا بعد على التعميم وهي رواية لا تجتمع امتي على الخطا بناء على حمل اللام على الجنس كما هو الظاهر ومنها
ما لا دلالة له عليه وهي رواية لا تجتمع امتي على خطا فان النكرة ظاهرة في الفرد الواحد واما الايات
فهي صالحة للتعميم كما لا يخفى احتج المجوز بان اختلافهم يقتضي كون المسالة اجتهادية وانه
يسوغ العمل فيها بمؤدى الاجتهاد فلا يدل على المنع منه والجواب اولا انها منتقضة بالمسائل التي
انعقد الاجماع فيها بعد الخلاف مع جريان ما ذكر فيه واما ثانيا فبالحل وهو ان اختلافهم
انما يدل على جواز العمل بمؤدى الاجتهاد في موضع الخلاف في تعيين احد القولين او الاقوال
لا في غير

لا في غيره اذ لا خلاف لهم فيه كما ان الاختلاف في النقص المذكور انما يدل على جواز الاخذ بمؤدى الاجتهاد فيما
يقتصر فيه مورده لا مطلق الاجتهاد كما هو مبنى احتجاج الثالث اذا لم يفصل الامة بين حكمين او احكام
في موضوع واحد او اكثر او لم يفصل بين موضوعين او موضوعات في حكم واحد فهل يجوز لنا التفصيل
في ذلك اقوال مثال الاول كل من قال بنجاسة خرء الطاير الغير الماكول قال بوجوب التجنب عنه في
الصلوة وكل من قال بطهارته قال بعدم وجوب التجنب عنه فيها فالقول بطهارته ووجوب التجنب عنه
في الصلوة قول بالفصل وكل من قال بانفعال القليل قال بحرمة الغسالة وكل من قال بعدمه قال
بطهارتها فالقول بانفعاله وعدم نجاستها او بالعكس قول بالفصل وقد مر التمثيل بكيفية الاحتياط
فالشك مذهب بعض اصحابنا الى المنع مطلقا ولعله المعروف بينهم وذهب بعض الجمهور الى الجواز
مطلقا وفصل العلامة في النهاية على ما حكي عنه فمنع من احداث القول الثالث في المسالة مع نصهم
على عدم الفصل او الاجماع ونظيره من تعريه تفصيل اخر وهو الفرق بين ما اذا نصوا على عدم الفصل
او اتحد الطريق وبين غيره فمنع في الاول وذهب الى الجواز في الثاني والتحقيق انه ان قام دليل
من اجماع او غيره على المنع من التفصيل مطلقا ولو بحسب الظاهر او قام على احد القولين او الاقوال ما
يكون حجة باعتبار افادته الواقع لم يجز التفصيل والا جاز لنا على المنع في الصورة الاولى
اما في القسم الاول منها فلانه اذا قام دليل معتبر على المنع من التفصيل ولو عند عدم قيام دليل على
احد القولين او الاقوال او على الجميع كان التفصيل معلوم البطلان ظاهرا او واقعا فلا سبيل الى
المصير اليه وهذا واضح واما في القسم الثاني فلانه اذا كان الدليل مفيدا للواقع ومعتبرا من
حيث افادته اياه كخبر الواحد عند عدم المعارض المكافي كانت دلالته على صحة احدها
مستلزمة لدلالته على الاخر لو نعتبر العلم بدخول المعصوم في المجمعين فيكون اثبات الحكم الاخر
من قبيل اثبات اللوازم العقلية لمدلول الخبر او لوازمه الشرعية او العرفية اذ لا فرق بين
يكون اللزوم مستندا الى نفس المدلول الحالي بضميمة مقدمة خارجية كما في تنقيح المناط المتفرع
على دليل ظني ويمكن المناقشة في المقامين حيث يثبت الملازمة بواسطة مقدمة عقلية بالاخرة
ولست فيه عن الشبه القبلة والوقت فانا قد نعول على الظن في معرفة القبلة ولا نعول على القبلة
المظنونة في معرفة الوقت مع جريان الملازمة فيه وجوابه ان مساعدة الشارع في معرفة بعض

على حجية ما لم يعارضه معارض واما الاول فالحق انه لا يسقط الدليل المخالف للمشهور عن الحجية ما لم يكشف بالشهرة عن وجود خلل خفي فيه او تعتضد على معارض معين وكونه اقوى وقد يوجد في كلام بعض المعاصرين من ان الشهرة فتقوى بكثرة الاخبار التي تخالفها وانه كلما كانت الاخبار التي تخالفها اكثر واشهر كانت الشهرة اقوى لا سيما اذا كانت الاخبار صحيحة صريحة وخصوصا اذا لم تكن مع المشهورة دليل ظاهر وكان عليه دليله ضعيف وهذا على اطلاقه غير جيد لان مجرد وجود المعارض عندهم او كونه اقوى لا يوجب كونه كذلك عندنا واعلم ان الشهرة تنقسم الى محصلة ومنقولة فالمحصلة هي الشهرة التي علم بها بالتتبع في كتب الاصحاب او بنقل من يحصل القطع بنقلهم لكثرتهم او لمساعدة امارات خارجية والمنقولة هي التي نقلها من لا يحصل القطع بنقله وسوقها بالطريق الاول ليس يخفى خفاه واما بالطريق الثاني ففيه كلام والتحقيق انه اذا امكن الاطلاع عليها بالطريق الاول لم يجز التعويل على الثاني للاصل ولعدم حصول الاستفراغ التام العرفي الاجتهادي والا جاز مع حصول الوثوق بنقله تعويلا على الظن في نقل الثقة فان قلت لا تصنيف لكثير من اصحابنا وكثير من اصحاب التصنيف قد اضمحلت مصنفاتهم واندرست كتبهم فليس من يطلع على قوله من اصحابنا الا البعض فكيف يمكن الوقوف على الشهرة والعلم بها مع الجهل بقول الاخرين ولا تدوين الفتاوى لم يكن متداولا بين قدماء اصحابنا وانما كان طريقتهم الجمود على تدوين الاخبار غالبا كما نبه عليه بعضهم فكيف يمكن الاطلاع على مذاهبهم وارائهم قلت اساطين الاصحاب ورؤساؤهم المعروفون لهم مصنفات معروفة وكتب مشهورة وقد تقاربت ازمانهم واعصارهم والغالب وقوفهم على مذهب معاصريهم ومن يقرب الى عصرهم وتصديهم لنقل اقوالهم ولو بطريق الاجمال وعدم تعيين القائل فمع عدم نقل الخلاف الا عن قليل مما يكشف به غالبا عن عدم مخالف يعتد به سواهم واما قدماء اصحابنا فتعرف مذاهبهم غالبا بكتب الاخبار التي دونوها للعمل او بالنقل بمساعدة امارات خارجية تقف عليها المتتبع على انه لا يبعد ان يقال ان الشهرة المفيدة للظن وهي التي يناط بها الاحكام الشرعية هي الشهرة بين من وقف على اقوالهم من اصحابنا الذين تداولت كتبهم ونقلت اراؤهم دون غيرهم ممن يتعذر الوصول الى معرفة قوله غالبا واعلم انه قد يتعارض الشهرة بين المتقدمين والشهرة بين المتاخرين فيمكن ترجيح شهرة المتقدمين لكونهم اقرب الى زمن المعصوم واكثر اطلاعا على الاخبار والاثار ويمكن ترجيح شهرة المتاخرين

المتاخرين لكونهم ادق نظرا واعرف بوجوه الاستنباط وقد قيل رب حامل فقه الى من هو افقه منه ويحتمل عدم الاعتداد بخصوص شيء منهما والرجوع الى ما هو المشهور بين الكل على تقدير تحققه ولو قيل بالرجوع الى ما يكون الظن معه اقوى وان ذلك يختلف باختلاف الموارد كان قويا هذا كله في الشهرة في الفتوى واما الشهرة في الرواية فالحق انها تنهض بجبر الرواية الضعيفة وان لم يساعدها الشهرة في الفتوى وتتحقق بتكرر موضع الضعف من السند بحيث يحصل معه الاعتماد بصدق الخبر وتختلف باختلاف مراتب الضعف في جميع رجال السند واعتبار التكرر في الجميع اما باشتهار نقل الرواية في كتب المحدثين فلا يخلوا من نوع تاييد لكن لا يبلغ بمجرده درجة الحجية فصل ينقسم الاجماع الى اجماع بسيط ومركب فالاجماع البسيط هو الاجماع المنعقد على حكم واحد فلو تعدد الاحكام فانعقد الاجماع على كل واحد منها فاجماعات بسيطة ويقابله المركب وهو الاجماع المنعقد على حكمين او احكام مع عدم انعقاده على كل واحد سواء كان في موضع واحد كاستحباب الجهر في ظهر الجمعة وحرمته حيث افترق الاصحاب فيه فرقتين فالقول بوجوبه ثالث خرق للاجماع المركب او في موضعين فما زاد كتبديل الركعتين من جلوس بركعة من قيام في الشك بين الاثنين والثلث وبين الثلث والاربع فان من قال بجواز تبديلهما بها قال به في المقامين ومن منعه منع في المقامين فالقول بجوازه في احدهما دون الاخر خرق للاجماع المركب ويسمى هذا النوع بعدم القول بالفصل ايضا وهو اعم من الاجماع المركب من وجه لجواز الاتفاق على عدم الفرق بين حكم موضعين فصاعدا مثلا من غير ان يستقر الاراء على التعيين هذا على مذهب العامة وفي الخاصة مع القطع بدخول المعصوم مع احتمال وجود مانع من حقه كالتقية بناء على مذهبنا او لعدم علمنا بما استقرت عليه الاراء عند الفريقين والاظهر ان يخص الاجماع المركب بما يتحد فيه مورد الاقوال ويجعل لما يتعدد فيه المورد عنوان عدم القول بالفصل لئلا يلزم التكرار في بيان اقوال المسألتين وذكر احكامهما اذ عرفت هذا فلا بد لنا هنا من تحقيق مقامات الاول لا يجوز مخالفة الاجماع البسيط على طريقتنا حيث يكون كاشفا عن قول المعصوم في الواقع مطلقا وجه واضح واما ما يكشف عن قوله الظاهري فيجوز مخالفته مع قيام دليل على خلافه كما لو كشف بالاتفاق عن حكمه بطهارة المخالفين في الجملة فانه يجوز مخالفته عند قيام دليل كاشف عن كونه حكما ظاهريا مشروطا بالتقية وكذا لو استكشف

الاثنا عشر على عدم خرق الاجماع بتقليد غيره فيه باطل بالاتفاق كما مر وثانيا فعدم الاعتداد به في حق المقلد لا يوجب عدم الاعتداد به في حق المجتهد ويمكن ان يدفع بان الاحكام الثابتة بالتقليد احكام ظاهرية فلا تجري فيها بحجة يقطع بمخالفة بعضها للواقع كما عرفت نظيره في الاخذ بمقتضى اصول المخالفة الرابع اذا اتفقت الامة على قولين مثلا ولم يقم هناك ما يقتضي التعيين سواء لم يكن هناك دليل اصلا او كان لكن لم يسلم من المعارض تخير المجتهد في العمل بايهما شاء وقال الشيخ وجماعة وقيل يسقطهما ويرجع الى حكم الاصل من اباحة او حظر مع اختلاف القولين وربما كان الاوجه على هذا القول التساقط ودليل يقتضي تعيين ما عداهما ويرجع عند انتفائه الى حكم العقل وكيف كان فهو مدفوع بما ذكره الشيخ من ان ذلك يوجب طرح قول الامام ويكون خطاء قطعا فهو ممتنع ينزل ابطال بعض صور الاجماع كما يعرف عما مر واورد عليه المحقق بان التخيير ايضا خارج عما اتفقت عليه الامة فالبناء عليه ايضا يوجب طرح قول الامام وارتضاه من العلامة بعد ما حكاه وضعفهما ظاهر لان التخيير في الفتوى لا ينافي التعيين في الحكم المفتي به كما هو مفاد الاجماع بل هو طريق الى تحصيله كما في التخيير في العمل باحد الخبرين المتكافئين وفرع على ذلك لحاق الاجماع المركب في مسألتين اذا قام على احد شطريه احدهما دليل وعلى الاخر من الاخرى وتكافئا او تجردت المسألتان عن الدليل الخامس يجوز الاجماع بعد الخلاف وقبل استقراره قولا واحدا وبعد استقراره عند اصحابنا وعليه محققوا مخالفينا ولا فرق في ذلك بين الاجماع البسيط والمركب ووجه الجواز ظاهر وهو ان احد المتخاصمين ربما يظهر بما يقتضي عنده فساد مقالته وصحة مقالة خصمه فيرجع الى قوله واتضح المانعون اولا بقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول نبه الى الكتاب والسنة والاجماع غيرهما وجوابه اما على طريقتنا فواضح لان الرد الى الاجماع رد الى قول المعصوم وهو رد الى الله ورسوله واما على طريقة مخالفينا فلان حجية الاجماع لما ثبت بالكتاب والسنة على ما زعموه كان الرد اليه ردا اليهما او ان المراد ما دمتم متنازعين والتحقيق ان المتنازعين ليس لهم التمسك بالاجماع لا قبل الرد ولو بعد زوال النزاع وهو كاف في العمل بمقتضى الايراد لان الامر لا يفيد الدوام واما من بعدهم فلم يندرجوا في عنوان المتنازعين حتى يجب عليهم الرد فيجوز لهم التمسك بالاجماع وثانيا

الا ان الظاهر من النزاع في شيء هو النزاع في الدعاوي المالية وشبهها وان الرد بمعنى التحاكم والترافع كما في التنزيل ان يتحاكموا الى الطاغوت الاية ثانيا ان المتنازعين عند الخلاف اجمعوا على عدم تعيين احد الاقوال فلو اجمعوا على احدها كان ذلك منهم اجماعا على تعيين ما اجمعوا على عدم تعيينه وذلك يوجب تعارض الاجماعين وحيث انه لا يتطرق اليه النسخ يتعين ان يكون احدهما باطلا وهو خلاف المذهب والجواب اما اولا فبالنقض بما قبل زمان استقرار الخلاف وقبل النظر والاجتهاد مع جريان ما ذكر فيه واما ثانيا فبالحل وهو ان اجماعهم اولا على التخيير مبني على الظن كاجماعهم على جواز التعويل على اصل العمل والجواز حيث لا دليل فهو اتفاق على ثبوت حكم ظاهري عند عدم امكان الوقوف على الواقع والاحكام الظاهرية ترتفع عند قيام دليل على رفعها فيما هنا يرجع ما قيل من ان التخيير مشروط بعدم الاتفاق فينعدم عند عدم شرطه فصل في الكلام في حجية نقل الاجماع بخبر الواحد ان كان المنقول اتفاق جماعة احدهم المعصوم او نقل به الاتفاق الكاشف عند المخبر وان لم يكن كاشفا عند المخبر واما اذا كان كاشفا عندهم فقط فحجيته مبنية على حجية الاجماع المنقول بخبر الاحاد لان التظافر في العقليات بمجرده لا يوجب القطع ما لم ينظم اليه شواهد خارجية وفي حكمه نقله بطريق التواتر نقله الاحاد مع انضمامه بقرائن العلم واما الاجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن قرائن العلم ففي حجيته خلاف والظاهر ان هذا النزاع غير متوجه على القول بعدم حجية خبر الواحد في السنة كما صرح به بعضهم فاصحاب هذا القول لا يختلفون في عدم حجيته واما ما قيل من ان طريقة هؤلاء التمسك بالاجماعات المنقولة في كتب من قبلهم وان لم تكن محصلة عندهم وانهم كانوا يقدمونها على العمل بظاهر الكتاب فيشبه ان يكون رجما بالغيب مع وضوح ما يتطرق اليه من الريب كما لا يخفى على من وقف على حججهم في المسائل مع ان نقل قول المعصوم المستند الى الحس اقرب الى القبول من نقل قوله المستند الى التتبع والحدس ولهذا تراهم يشترطون في التواتر استناد المخبرين الى الحس نظرا الى ان التظافر في غير الحسيات لا يوجب القطع غالبا فهم من حجية الاول يقتضي المنع من حجية الثاني بطريق اولى مضافا الى انه لو كان نقل الاجماع عندهم من الادلة لتعرضوا لذكره في كتب الاصول ولنبهوا عليه في كتب الفقه وما نبه على ذلك الا السيد ره بعد ان منع من حجية خبر الواحد بدعوى الاستغناء عنه في معرفة الاحكام

لا يوجب سماحته من معرفة غيره لجواز من يدعنا انه بخلاف المقام فان الدليل المثبت لاحد
شطري الاجماع صالح الاثبات شطره الاخر ومثله الكلام في تنقيح المناط الا انه قد لا يصلح
كما لو عارضه ما هو اقوى منه ولنا على الجواز في الصورة الثانية عدم قيام دليل صالح للمنع من تتبع
ما يقتضيه الادلة التي مفادها الظن وان ادى الى القول بالتفصيل وخرق الاجماع ولا يقدح العلم
الاجمالي ببطلان احد القولين حسب الواقع لان ذلك لا ينافي صحتهما بحسب الظن كما يكشف عنه
ثبوت نظائره في الفقه في موارد كثيرة كقولنا بصحة الوضوء بالماء القليل الذي لاقى احد الثوبين
المشتبه طاهرهما بالمتنجس وبطلان الصلاة فيه مع ان هذا التفصيل باطل بحسب الواقع قطعا لان الثوب
الملاقى ان كان نجسا بطل الوضوء والصلاة معا والا كانا صحيحين معا وكقولنا فيما لو ادعى
الزوجية احد الزوجين وانكر الاخر بانه يلزم المدعي بما عليه من الحقوق دون ما له فيلزم فيما اذا
كان زوجا بالمهر ويمنع من نكاح اختها وامها وبنتها وبنت اختها او اخيها بغير اذنها ومن
نكاح الخامسة وفيما اذا كانت زوجة يمنع من التزويج بغيره والتحليل بما يوجب البينونة على تقدير
الزوجية فتمنع عن التزويج بابن المنكر وابيه الى غير ذلك من الاحكام وبالجملة يعامل المقر منهما
على مقتضى اصل الاقرار والمنكر منهما على مقتضى انكاره مع وضوح التنافي بين الاصلين في الواقع
المعتبر فيه الا صحاح المجوز ولا ما تقدم في المقام السابق من ان قضية اختلافهم
في المسألة جواز العمل فيها بما يؤدي الاجتهاد اليه وقد عرفت الجواب عنه فتبين بان الصحابة
قالوا للام ثلث الباقي فيما اذا مات الزوج وخلف معها ابا او زوجا او ماتت الزوجة وخلفت
معها ابا وزوجا وقال ابن عباس لها ثلث الاصل في المقامين ثم احدث ابن سيرين قولا ثالثا
فقال لها ثلث الاصل في مسألة الزوج وثلث الباقي في مسألة الزوجة واحدث تابعي قولا
رابعا بعكس الحكم ولو لم يجز ذلك لم يقع ولانكروا عليهم والجواب ان المسألة المبحوث عنها
لما كانت خلافية لم يكن في مخالفتهم وعدم انكار غيرهم عليهم دليل على صحة مقالتهم كما في سائر
المسائل الخلافية وثالثها بان التفصيل لا يشتمل على مخالفة الاجماع فان قولنا بجواز الفسخ
ببعض العيوب المختصة دون بعض بعد الاتفاق على انه يفسخ بكل واحد منها او لا يفسخ بكل
منها موافقة لكل في شيء وقضية الاصل جواز ذلك واعترض عليه بان من قال بالايجاب الكلي

قال بجواز

قال ببطلان السلب الجزئي ومن قال بالسلب الكلي قال ببطلان الايجاب الجزئي والفريقان متفقان على بطلان
المركب منهما ورد اولا بانه لا صراحة في القول بالايجاب او السلب الكليين على بطلان ما يقابله من الجزئي
وانما دلالته عليه بالالتزام وضعفه ظاهر اذ لا يعتبر في حجية الاجماع كونه مصرحا به بدلالة المطابقة
بل يكفي مجرد ثبوته فان انعقاده على القولين مثلا يقتضي ان يكون احدهما حقا وذلك يستلزم بطلان
المركب لا محالة وثانيا بانه لا تركيب هنا وان كلا من الجزئيين مسألة برأسها اتفق للمفصل القول
بهما من غير ان يعتبرها شرطا التركيب وضعفه ايضا ظاهر لان ما ذكره المانع من التفصيل لا ينبني
على تقدير ان يكون منهما تركيب حقيقي بل يكفي التركيب الاعتباري فلا ينافي ان يكون كل منهما مسألة
برأسها وثالثا بان بطلان احد الجزئيين انما يستلزم بطلان المركب من حيث كونه مركبا ولا يقتضي بطلان
جميع اجزائه وضعفه ايضا ظاهر لانه اذا بطل احد الجزئيين فقد بطل القول بالتفصيل وهل هذا الا ما
عناه المانع بل التحقيق في الجواب يعرف مما اوردناه في تحقيق المذهب المختار ولعل مستند العلامة
في تفصيله في النهاية هو انهم اذا لم ينصوا على بطلان القول الثالث لم ينعقد اجماع على بطلانه
بخلاف ما اذا نصوا عليه وضعفه ظاهر مما مر وحجة الى ما فصل فيه تنبيه اما على المنع فيما لو نصوا
على عدم الفرق فيما مر وفيما لو اتحد طريق المسألتين فان اتحاد الطريق المقتضي لثبوت الحكم في المقامين
ويشكل هذا على ما هو بان طريق المسألتين اذا كان عاما قابلا للتخصيص او مطلقا قابلا
للتقييد ونحو ذلك فلا يلزم من الالتزام به في احد المسألتين ان يلتزم به في الاخرى لجواز ان
يعارضه فيها ما يوجب خروجها عن مورد الاعتبار الا ان يجعل ذلك مادحا في اتحاد
الدليل واما على الجواز فيما عدا ذلك فما سبق الاجماع ولزوم ان لا يجوز لمن قلد مجتهدا في احد الحكمين
ان يقلد اخر في الاخر وانه باطل بالاتفاق ويمكن ان يقرر هذا بنحو اخر وهو انه لو لم يجز ذلك
لوجب على من وافق مجتهدا في حكم تفرد به ان يوافقه في جميع الاحكام والتالي باطل لما مر بيان
الملازمة ان الاحكام الاخر ان وافق الاخرون فيها فقد وافق الاول والا وجب عليه
الرجوع الى الاول لئلا يلزم خرق الاجماع المركب ويمكن الجواب عن هذا بان المقلد ليس في
وسعه الوقوف على موارد الاجماع غالبا والزامه بالتقليد في ذلك يؤدي الى الحرج والضيق
المنفيين عن الشريعة السمحة لكثرة المسائل المحتاج اليها وتعيين تقليد مجتهد واحد عليه

ومن ذكرنا الحقق لم يذكر من جملتها نقل الاجماع ولو كان ذلك عنده التي من جملة الطرق لذكره واشتراك بعظم
فائدته وكثرة موارده فاتضح ان النزاع في المسألة مخصوص القول بحجية خبر الواحد ثم الذي يظهر ان المتقدمين
على المحقق لم يتعرضوا لهذه المسألة لا عموما ولا خصوصا واما المحقق فهو وان لم يتعرض لهذه المسألة
ايضا بعنوانها لكن يتضح من حجيته جملة من الاجماعات المحكية كالاجماع الذي حكاه السيد على ولاية الاب على البكر العاقل
والاجماع الذي حكاه بعض القائلين بتضيق قضاء الفريضة حيث رد عليهم بان الاجماع غير ثابت وانه
حجية نقل من علي ومثله ما ذكره في رد قول الشيخ بجواز العمل بخبر الثقة العدل الامامي محتجا على اجماع الطائفة
ولم يحصل منه الاستناد الى الاجماع المنقول في مقام فيظهر من ذلك مصيره الى عدم الحجية وكذا العلامة
في اكثر كتبه واختار في نهايته لكن تردد فيها اخيرا ثم ان ما يظهر من كلام من تأخر القول
بحجية من تأخر عنه الا ان طريقتهم في الفقه جارية غالبا على عدم الاعتداد به وعدم ذكره في عداد الادلة
بل ربما منع ثبوته وعموم تحققه وقل التمسك به وركنوا اليه مع ما يرى من ذوي فضله وكثرة حكايته ونقله في كتب
كتبهم ومصنفاتهم ومنشأ ذلك امام اختلاف ارائهم في حجيته بحسب موارد المنع والقبول او على قبول حجيته
باعتبار نقل الكاشف دون المنكشف فانهم لم يجروا فيه نظرا الى المنع من حصول الانكشاف لهم وانهم انما
يقولون بحجيته حيث لا يوجد له معارض او ما يوجب الوهن فيه بحيث يسقط عن صلاحية الافادة وهنا اوهنا ومعارضا
والا لم يرجعوا اليه او انهم انما يقولون بحجيته حيث يكون دون توقف حجية النقل ان يكون المقام المدعى فيه الاجماع
من مظانه وذلك بعد الفحص والاطلاع على اتفاق الكل وما يقرب اليه اذ لا يقع ندرة المخالفة سيما مع
عدم معروفيته بناء على اعتبار الكشف ومع معروفيته بناء على اعتبار دخول المعصوم والوجه الاول لا يخلو في
غاية البعد والاخيران مع تقاربهما قريبان والاول اقرب بل يتعين تنزيل كلامهم عليه لان ذلك مقتضى
اطلاقهم القول بحجيته اذا عرفت هذا فالمختار عندي ما ذهب اليه القائلون بالاثبات لنا ان ناقل
الاجماع ناقل لقول المعصوم ولو بالالتزام فما دل على جواز التعويل على نقل الاحاد في السنة يدل
على جواز التعويل عليه في الاجماع ايضا بيان ذلك انك عرفت عولنا في حجية خبر الواحد في السنة
على قاعدة انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف فهي على ما حققناه تقتضي جواز التعويل
على الظن في الادلة ولا ريب ان نقل الاجماع مما يظن بحجيته لمصير اكثر اصحابنا المتعرضين للمسألة
ولا يقدح عدم تعرض الاوائل له لامكان ذهولهم عنه كذهولهم عن غيره مما لم يتنبه له الا المتأخرون

فان الاصم

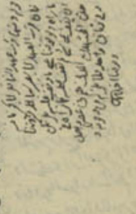
فان العلم بشمائل شيء لا يحصل الا بجملة وفوايد الالفاظ مع التتبع لموارد والاعتماد به قليل كما سننبه عليه فربما
نشأ من الذلك في التنبيه عليه والاشارة اليه كذا لا يقدح رد القائلين بحجيته له في اكثر الموارد لان
ذلك ليس لعدم حجيته عندهم في نفسه بل لعدم استجماعه لشرائط القبول كما سننبه عليه ومما يؤكد الظن
بحجيته انه من نوع الرواية فيكون حكمها في الحجية ولا يقدح كونها مستندة الى الحدس ككونها مستندة الى الحس
ووقوع الخطاء والاشتباه في الحدس غالبا دون الحس لان الكلام في النقل الذي تجرد عن
امارات الوهن ولا ريب ان مع هذا القيد وان قل حصوله لا يقصر عن بعض انواع الرواية المعتبرة عملا
بل يزيد عليها وان كانت الرواية المعتبرة اقرب الى الاعتماد والاعتداد غالبا ومن يطلق نقل الاجماع و
منشأ الوهم مقايسة احد النوعين الى الاخر والذهول عن حال الاصناف والافراد ومما يحقق
عدم الفرق بين نوعي القطع في باب الشهادة فيعول على شهادة من يستند قطعه الى الحس كما
يعول على شهادة من يستند قطعه الى الحدس والقول باشتراط المشاهدة في الشهادة غير واضح
وليس في لفظ الشهادة عليه دلالة لاطلاقها على المجرد عنها كما في الشهادتين وغيرهما وكذا الحال
في اخبار الوكيل واخبار ذي اليد فانه يجوز التعويل على اخبارهم وان علم استناد علمهم الى الحدس
وكذا اخبار العدل عن فتوى المفتي فان علمه بها كما قد يستند الى الحس كذلك قد يستند الى الحدس
قول اتباعه او علمائه او لو وقف على طريقته في الفقه او ما اشبه ذلك وهذا في الحقيقة في حق المقلد
كنقل الاجماع في حق المجتهد مع ان الاستناد في الرواية كما يكون الى الحس كذلك قد يكون الى الحدس كما في
المكاتبة والوجادة فيبطل دعوى اختصاصها بالنوع الاول ومن هنا يتضح وجه حجيته بناء
على انسداد باب العلم الى تفاصيل بعض الادلة لو فقط لخبر الواحد دون مجملات الادلة فان نقل
الاجماع داخل في الخبر الذي نعلم حجيته بالادلة المقررة في الجملة فان المستفاد منها حجية نقل
قول المعصوم وحكايته في الجملة ويبقى معرفة التفاصيل ولا طريق علميا اليها فيتعين التعويل
على الظن الذي لا يعلم عدم جواز التعويل عليه بل ولا يظن به الخصم ولا ريب ان الشهرة
لا سيما اذا اعتضدت بالامارات المذكورة مفيدة لذلك فيجب التعويل عليها وان قلنا
بان قضية انسداد باب العلم مع بقاء التكليف جواز التعويل على الظن في الاحكام كما زعمه بعضهم
فلا ريب ان نقل الاجماع على الوجه الذي نعتبره مما يفيد الظن بالحكم فيجب التعويل عليه وان عولنا

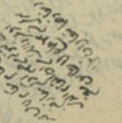
في الآيات غيرها آية الانذار والتحذير عن الكتمان ولا ريب في تناولها للمقام فان التفقه في الدين الاعم من الاحكام كما يكون بطريق الحس كذلك يكون بطريق الحدس وقضية وجوب البيان مع الاطلاق وجوب القبول مع الاطلاق الا ما قام الدليل على خلافه مضافا الى ما في ذيل الآية الاولى من الامر بالحذر وهو في معنى الامر بالقبول ومنها آية النبأ فانها وان كانت عندنا غير مساعدة على قبول خبر العادل الا ان جماعة ذهبوا الى دلالتها على ذلك بالمفهوم وعلى تقديره تتناول المقام ايضا فان ناقل الاجماع مخبر عن قول المعصوم فيتناوله. فان قيل اعترض بان النبأ وما يرادفه كالخبر انما يطلق على نقل ما استند ادراكه الى الحس كالسماع والمشاهدة وبهذا فارق الفتوى فانها عبارة عن نقل ما استند ادراكه الى الدليل والخبر واما ما نقل من ان الخبر ما كان له نسبة تطابقه او لا تطابقه او قول يحتمل الصدق والكذب او نحو ذلك فمبني على اصطلاح مستحدث لان المسائل المدونة في العلوم لا تعد انباء واخبارا وضعفه ظاهر لانا ان اردنا ان النبأ لا يطلق الا على الاشياء التي من شأنها ان تدرك بالحس وان ادركها المخبر بطريق الحدس وتسميه فهذا مما لا ينافي المقصود فان المخبر عنه هنا قول المعصوم او فعله او تقريره وهو امر من شأنه ان يدرك بالحس وان كان طريق الناقل اليه الحدس وان اريد انه لا يطلق النبأ الا على ما كان علم المخبر به بطريق الحس فواضح الفساد للقطع بان من اخبر عن الهام او وحي او من ادلة بعض العلوم كعلم النجوم نبأ او مخبرا قال الله تعالى حكاية عن عيسى بن مريم وانبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم ولا ريب ان اخباره لم يكن عن حس ومثل قوله جل شأنه في غير موضع فينبئكم بما كنتم تعملون فان علمه تعالى ليس عن حس وقوله عز اسمه نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم فان كونه تعالى هو الغفور الرحيم ليس امرا حسيا وقوله تبارك ذكره نبئوني بعلم ان كنتم صادقين بعد قوله عز شأنه قل آلذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين فان التحريم ليس حسيا الى غير ذلك وكذا الكلام فيما دل على حجية خبر الواحد من الاخبار لما عرفت من شمول الخبر له وان تم لنقل الاجماع وان كان المستند وجوب التمسك بالعترة الصادقة على التمسك بالاخبار المأثورة عنهم عند تعذر الوصول اليهم فهذا مما يتساوى فيه الخبر المستند الى الحس والمستند الى الحدس ودعوى صدق التمسك على النوع الاول دون الثاني مجازفة وقد يستدل على حجية نقل الاجماع بان الاجماع من الحجج الشرعية الثابتة في نفس الامر والواقع كالسنة المأثورة فحيث يتعذر تحصيل طريق العلم يتعين تحصيل طريق الظن كما في السنة لان في

التحصيل

قضية انسداد باب العلم ونقل الثقة العارف يفيده فيجب التعويل عليه وفيه نظر لان انسداد باب العلم على ما حققناه في محله انما يوجب جواز التعويل على الظن في تعيين موضوع الادلة لا في اثباتها مصداقا فلا يرجع الى الظن في الموضوع والظن بحصول الاجماع بنقل الثقة كالظن بقول الامام عند قول الراوي اظنه قال كذا او شبهه مما لا شاهد على حجيته بخبر اللاتع الحوار لاول الاصل وقد عرفت الحال عنه حيث يقتضيها ما يوجب الخروج عنه الثاني ان التعويل على نقل الاجماع تقليد للناقل في مؤدى نظره واجتهاده فقد يؤدي الى القطع بالحكم فيصح ان يسنده القاطع الى كل من يقطع بحقيقة علمه وذلك المعلم من الاعلام وغيره ومنه يتضح كلام اصحاب الاجماع فالتعويل على نقله يرجع عند التضييق الى التعويل على مؤدى نظر الناقل وهذا مما لا يقرر عندهم من عدم جواز تقليد المجتهد مع التمكن من الاجتهاد وعدم جواز تقليد الاموات مع التمكن من مراجعة الاحياء والجواب ان التعويل على نقل الاجماع ليس من باب التقليد للناقل كيف وهو مبني على التتبع وتحصيل الوثوق بصحة النقل والاطلاع على خلوه من المعارض ونحو ذلك لا يعتبر في التقليد بل هو من قبيل التعويل على الرواية فكما ان ذلك لا يعد تقليدا للراوي نظرا الى اعمال الضوابط الاجتهادية فيه كذلك التعويل على نقل الاجماع ولو سلم ان مثل ذلك يعد تقليدا فكلية الكبرى ممنوعة لثبوت جواز تقليد المجتهد في بعض المباحث اللغوية والجرح والتعديل فالاطلاع من ثبوته في المقام ايضا الثالث ان الاجماعات المحكية في كلام الاصحاب غير سالمة عن وصمة الوهن القادح في جواز التعويل عليها على تقدير حجيتها في نفسها وهي امور منها عدم الاعتداد بالاكثر كما هو الغالب لكن مطردا في موارده فيكون على تقدير التنزل كالصحيح والجواب ان الطريقة المعروفة جارية على عدم ذكر الاجماع المنقول في محل الاولة كالاجماع المحصل الا ترى انهم كثيرا ما يقولون الحكم كذا اجماعا الدليل كذا ولا يقولون والدليل كذا فالاطلاع على عدم اعتداد الاكثر بالنقل مع عدم مخالفتهم له في الحكم بعيد جدا ومنها نقله عند وضوح الخلاف وكثرة المخالفين والجواب ان ذلك غير مطرد في موارد نقل الاجماع ومع ذلك فقد لا يقدح في الوثوق بالنقل عند اعتضاده ببعض الشواهد والامارات ومنها معارضته بنقل الاجماع على خلافه والجواب ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لا ينافي الحجية لوجوب الرجوع معه الى المرجحات ومع التكافؤ فالتخيير كما في تعارض الروايات ومنها كثرة دعوى بعضهم الاجماع في موضع الخلاف

بحيث يرتفع الوثوق بدعاويه والجواب ان ذلك مع اختصاصه بالبعض لا يقدح في الاعتماد على نقله حيث يعتضد بامارات الوثوق كغير الضابط فانه قد يعول على روايته عند اعتضادها ببعض الامارات ومنها مصير ناقله عند نقله او بعده ولو في كتاب آخر الى خلافه فيكون بمنزلة الرجوع في الرواية والاعتراف بالخطأ بالنقل على تقدير الحجة والجواب ان ذلك مع اختصاصه ببعض الموارد لا ينافي الحجية مع حصول الوثوق به بمساعدة بعض الامارات لجواز ان يكون الرجوع لشبهة او غفلة كما في الرواية اذا رواها الراوي وافتى بخلافها فان ذلك لا يوجب سقوط الرواية عن درجة الاعتبار لجواز استناد المخالفة الى اجتهاده وهو غير معتبر في حقنا ومنها معارضته بادلة قوية لا يسعه دفعها والجواب ان الكلام في حجيته في نفسه لا مع وجود معارض اقوى ومنها وقوع الشك في مقصود ناقله حيث نسب اليه انه يعبر عن المشهور بالمجمع عليه كما حكاه الشهيد عن بعضهم او يكتفي بمجرد علمه بعدم المخالف كما نقله صاحب عن بعض الاصحاب والجواب ان هذه الحكاية غير ثابتة والخروج عن ظاهر اللفظ بمجرد النقل المذكور مع منافاته للضوابط غير واضح مع ان ذلك لا يعم الجميع وضعها معاوضة بظن اقوى بما عرف منه بالفحص واقوى منه في النظر والجواب ان ظن المخالفين معارض بظن الموافقين ولو فرض قوة الاول فالكلام عند سلامته عن امارات الوهن ومنها قرب عهد الناقل او معاصرته بحيث يقطع او يظن بعدم وقوفه على الكثير مما وقفنا عليه من الامارات الغير الموجبة للقطع في محل النقل والجواب ان الكلام في حجيته حيث يتجرد عن امارات الوهن فعدم حجيته في مثل ذلك لا ينافي المقصود ومنها نقله الاجماع بعبارة تقتضي اتفاق الجميع ومع وقوفنا على سبق المخالف وعدم ندرته والجواب ان الخطأ في دعوى اتفاق الجميع لا يستلزم الخطأ في حكاية قول المعصوم الا ان يعلم ان طريقه في ذلك فيعتبر فيه الوهن لذلك وهو بعيد مع امكان تنزيل كلامه على عدم الاعتداد بالمخالف بحسب العلم بمخالفته للمعصوم على ان ذلك لا يجري الا في بعض الموارد ومنها نقله الاجماع في موارد لا يكاد يمكن القطع فيها بقول المعصوم اما لعدم تعرض السلف له مع استبعاد وقوفه على دليل قاطع له نقف عليه او لعدم مساعدة المقام عليه كعدم قبول الشهادة على الرضاع الا مفصلة والجواب ان ذلك لا يجري الا في موارد نادرة ولا يقدح فيما ادعيناه من اثبات حجيته في نفسه كما تقرر ومنها





التعويل

التعويل فائدة في الاستكشاف على طريق لا تعويل عليه كمصيره الى ان العبرة في الاجماع بدخول المعصوم في الجمعين على وجه لا يعلم انه شخصه فان هذا اما ان يقطع او يظن عادة بعدم وقوعه او يكتفي في الاستكشاف بمصير واحد او جماعة الى الحكم من غير مخالف او من غير ظهور مخالف فيقطع بموافقة المعصوم والا ظهر او ظاهره كما يراه الشيخ وجماعة وغيرهم والجواب ان العلم او الظن ببطلان الطريق عليه لا يوجب العلم او الظن ببطلان الطريق النقل نعم يوجب الوهن فيه فاذا اعتضد بامارات توجب الظن فيه فاذا اعتضد بامارات توجب الظن بصحة نقله تعين التعويل عليه وان علمنا او ظننا ببطلان طريقه وبالجملة فنحن ندعي ان نقل الثقة لقول الامام في ضمن نقل الاجماع حجة من حيث نفسه لكنه غالبا لا ينفك عن امارات توجب الوهن فيه من جهة الطريق وغيره ولا خفاء في انها امور خارجة عن اصل النقل لا تنافي حجيته في نفسه فيعتبر في جواز التعويل على نقل الاجماع انتفاء الامارات الموهنة فيه ولو تحقق امارات معاضدة لصحة نقله معارضة لتلك الامارات القادحة فيه ولهذا ترى ان كثيرا من اصحابنا يقولون بحجية الاجماع المنقول ولا يعولون عليه الا في موارد قليلة نظرا الى قلة ما يتحقق فيه شرايط القبول هذا ولو امكن انفصال قد يرتفع الوهن المذكور عن النقل بان يظهر لنا من كلام الناقل او بالتتبع في مورد النقل ان الطريق المعتبر عندنا كان حاصلا عند الناقل ايضا وان لم ينبه عليه او لم يتنبه له فان الاخلال بالطريق الذي يعتبره مما كان حصوله متيسرا في حق السلف بل كان اولى لقرب عهدهم وتكثر الامارات لديهم وان قصر انظارهم عن تحريره وبيانه كما قد وقع نظيره في جملة من مباحث الالفاظ وغيرها وبالجملة فهم قد وصلوا الى هذا المعنى اجمالا وان لم يصلوا اليه تفصيلا ولا ريب في حجيته بالاعتبار فاذا حصل لنا ظن بالنظر الى الامارات بتعويل الناقل على الطريق المذكور ايضا ارتفع الوهن وجاز التعويل على نقله وربما يكون عدم الظن بالخلاف مع مساعدة الامارات الخاصة عليه فان بطلان طريق خاص بمجرده لا يوجب البطلان مؤداه مطلقا فتنبه فان المقام فانه من مزال الاقدام واما ما اجاب به بعض المعاصرين عن هذا الاشكال من ان طريق الشيخ لا ينحصر فيما ذكر حيثما ادعى الاجماع فالظاهر يريد به معناه المعروف وهو الاتفاق الكاشف دون المعنى الذي اصطلح عليه والا لنصب عليه قرينة لئلا يلزم التدليس فيكان بين الضعف والسقوط لان معنى الا

لا يختلف باختلاف الطريق الموصلة اليه حتى يلزم منه تعدد الاصطلاح فلا يبدل الشيخ بالاجماع حيث
نعتبره الاحكام المعروفة من الاتفاق الكاشف وان كان مستند كشفه الطريق المذكور ولو سلم ان
ذلك يوجب تعدد الاصطلاح في الاجماع فبعد ما صرح الشيخ باصطلاحه الى ان يكون كلامه على مصطلح
غيره ولزوم التدليس بعد التصريح به في عدة مواضع من عباراته بل قد نقل عنه في التمهيد في موضعين
من العدة وصرح المحقق الوحيد بحجية الاجماع والقطع بقول الامام في الغيبة في الوسائل الذي هو
والبطل ساير وجوه حجيته فان قيل اذا قال الثقة هذه المسألة اجماعية وجب حمل على المعنى الصحيح
الواقع ما لم يتبين لديا خلافه ولا عبرة باحتمال ارادته ما لا يساعد عليه مذهب الناقل كما في نقل اقوال علماء الرجال
في الجرح والتعديل على ثبوت الوصف بحسب الواقع ما لم يتبين خلافه وان احتمل من حيث وقوع
التشاجر في تعيين معنى العدالة والفسق وفي طريق اثباتهما بل قد يعلم بان مذهب المعدل او الجارح
مخالف ومع ذلك يؤخذ بظاهر تعديله او جرحه ويبنى على المعنى الواقعي حملا للقول المسلم العدل على
المعنى الصحيح بقدر الامكان قلنا فرق بين المقامين فان نقل الاجماع راجع الى حكاية الاعتقاد وحمل
ناقله القطع بقول المعصوم حمله على المعنى الصحيح انما يقتضي الحكم بثبوت ذلك الاعتقاد بحسب الواقع
ولا يقتضي الحكم بثبوت متعلقه من كونه قول المعصوم بخلاف الجرح والتعديل فان مرجعه الى نقل
تحقق وصف في الراوي بحسب الواقع فحمله على المعنى الصحيح يقتضي الحكم بثبوته في الواقع وهذا كما
تحمل التحقيق في الجواب ان التعويل على نقل الاجماع منوط بحصول الوثوق به او بلا مترجح عن
ما يوجب الوهن فيه وظاهر ان الاصل المذكور بمجرده مما لا يوجبه وكذا الحال في جرح الراوي وتعديله
كما ننبه عليه في محله واعلم ان القائل بحجية الاجماع المنقول من حيث كونه نقلا لقول المعصوم ربما
يلزمه القول بحجية قطعيات كل مجتهد على الغير وان لم يعبر عنها بالاجماع او لم يكن طريق قطعه الاتفاق
اذا حصل الوثوق باصابته في قطعه او تجرده عن امارات الوهن لكن الوقوف على ذلك في كلامهم
في غير ما عبر عنه بلفظ الاجماع بعيد جدا وكان هذا هو السر في عدم تعرضهم له واقتصار جماعة منهم قطعيته
الفتوى في بعض الموارد فظاهر المراد به ما يقابل الترديد في الاجتهاد ومرجعه الى القطع بحسب ما يقتضيه الادلة
عنده لا القطع بقول المعصوم لا يقال اذا كان قطعيات المجتهد حجة ولو لم يعبر بل عدم حجية ما يحتمل
ذلك ايضا الا ان ينظر من القسم الاول عن عموم حجية كل فتوى عن فتاوى مجتهد على الغير قطعه

بالنسبة

بالنسبة الى الظن لانا نقول نختار القسم الاخير ونفرق بين القطع بالظن الذي يتبع المعصوم في خصوص
الواقعة وبين غيره وبعبارة اخرى نفرق بين ما لو اعلم بثبوته في حقه وحق مقلديه فقط فالمراد
بحجية النوع الاول دون الاخير اعلم ان نقل الاجماع يحتمل الى نقل الكاشف من الاتفاق المنكشف
من قول المعصوم والى نقل المنكشف الذي هو قول المعصوم فالقائل بحجيته قائل بجواز التعويل على
النقلين ومن قال بعدم حجيته قال بعدم جواز التعويل على نقل المنكشف على هذا القول واما نقل
الكاشف فقد نقل بعض اصحاب هذا القول الى جواز الاعتماد عليه وانه يجوز من نقل المنكشف اذا كان
بحيث لو صح وطابق الواقع لكشف لنا عن قول المعصوم او عن وجود حجة فيلتئم قياس من صغرى نقلية
ظنية وكبرى قطعية وصادقة فيكون النتيجة ظنية لا محالة ولا فرق بين نقل الكاشف بطريق الاجمال
كقوله اجمع علماؤنا على كذا او عليه كافة علمائنا او اهل العلم او عند الاصحاب او اصحابنا او نحو ذلك
او بطريق التفصيل كان يخصصهم باسمائهم او المركب منهما كان يصرح باسم البعض ويذكر
الباقين بعنوان مجمل واعلم ايضا انه قد يعد مثل قولهم عند اصحابنا او الاصحاب او بلا خلاف
او اتفاقا ونحو ذلك اجماعا منقولا وهو بظاهره غير مستقيم لان مجرد الاتفاق او عدم الخلاف لا
القطع بقول المعصوم كما هو المعتبر في الاجماع اللهم الا ان يسمى اجماعا باعتبار كشف المنقول او يعلم
من طريقة الناقل اكتفائه في القطع والاستكشاف بذلك او يستكشف بالتتبع في مظان كلماته
انه يريد بذلك نقل الاجماع تنبيهان الاول قد ذكرنا ان نقل الاجماع يكون بطريق الاحاد
ويكون بطريق التواتر ولبعض المتاخرين على القسم الثاني اشكال وهو ان العبرة في الاجماع
باتفاق الاراء وهو امر غير محسوس فلا يقع التواتر فيه فانهم قد اشترطوا فيه ان يكون الاخبار
عن حس واما الاقوال فهي وان كانت محسوسة الا انها غير كاشفة عن الاراء كشفا قطعيا لتطرق
احتمال الكذب والسهو والتقية اليها وفيه ما لا يخفى لان اشتراط الحس في التواتر ليس لاستلزام
عدمه عدم حصول العلم بل لعدم استلزامه حصوله وسياق التنبيه عليه في بحث التواتر ومع هذا
يمكن العلم باتفاق الكل على قول بملاحظة قيام القرائن الحالية الدالة على مطابقة اقوالهم لمعتقدهم
كما يمكن العلم بآحاد هذه بحصول العلم بحكم العلم بصدور تلك الاقوال عنهم بحقوقه بتلك القرائن
وربما يكون القرائن معلومة عندنا فيكون لنا اقوالهم الان ومع الفرضين في الاحكام الشرعية

فيما عدا الضروري منها لا يخلو من بعد هذا مع ان الاشكال المذكور لا يرد على القول بان الاجماع
هو الاتفاق المشتمل على قول المعصوم اذ يكفي فيه نقل القول لغاية الامر انه اذا كان هناك احتمال التقية
وجب كان المنكشف عنه حكما ظاهريا ولا يلزم ما قررناه في معنى الاجماع من انه الاتفاق الكاشف
عن قول المعصوم بطريق الحدس اذ يكون فيه اتفاق الذي يخرج من طريقهم الالتزام والاتباع في الاقوال
او نقول يكفي فيه العلم باراء جماعة يحصل الكشف باراءهم وان لم يحصل العلم باراء الكل ودعوى
عدم حصول العلم به ايضا في نقل وقوع الاراء بطريق التواتر والنظائر بحاله بحثية ومكابرة
جلية ولو تم ذلك لانسد باب التواتر بالكلية لان العلم انما يستفاد من تواتر علوم المخبرين وهي
من اقوالهم مع تجويز الكذب او السهو او التقية على الجميع يرتفع الوثوق بخبرهم او لا يحصل العلم
بمعتقدهم فلا يحصل العلم بخبرهم فالاشكال المذكور انما يتم على القول بان الاجماع اتفاق
الكل كما هو مذهب العامة وهو لا يتجه على متبعيه بحجية على ما صل ايضا واجاب عنهم بعض الافاضل
بان الرواية التي تمسكوا بها على حجية الاجماع من قوله ص لا تجتمع امتي على الخطأ انما يقتضي اجتماعهم
على الراي الخطاء لكن يقتضي نفي اجتماعهم على القول الخطاء فلا حاجة الى البحث عن مطابقتهم
لمعتقدهم وح فنقول هذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية
طريقه لظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني هذا كلامه ملخصا وهو جيد
الا ان تعميم الرواية الى نفي الاتفاق على القول الخطاء بعيد وقد اورد عليه الفاضل المعاصر
بانه لا معنى محصل للاجتماع على القول الخطاء جميعا اذا اريد منه محض اللفظ الا اذا اريد
اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ واعرابه ثم قال ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل الفقهية
الا ان يقال فائدته صيرورة المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية ولا يخفى ما فيه لظهور ان
ليس مراد المجيب بالاتفاق على القول الاتفاق على مجرد ذكر اللفظ وان علم عدم قصد المعنى
لوضوح وقوع هذا الاتفاق في موارد ثبت بطلانه مؤديها بالضرورة كالالفاظ الدالة
على تعدد الالهة ونفي الرسالة والمعاد وغير ذلك مما ورد الفاظها بطريق الحكاية في الكتاب
العزيز بل المراد الاتفاق على ايراد اللفظ في مساق بيان الحكم ولعادته وان لم يطابق الا
واقعا وهذا المعنى مما لا غبار عليه في نفسه وان كان الظاهر من اطلاق الرواية غيره كما ننبه عليه

واما التنزيل

واما التنزيل على الاتفاق على قراءة اللفظ واعرابه فمع كونه بعيدا عن مساق كلام المجيب مما لا وجه
له لانه ان فرض اتفاقهم على سماع قراءة المعصوم فهذا خبر متواتر لا اجماع فان الاجماع انما يكون في الفتوى
فتكون حقا نقل السماع فهذا يجري فيه ما يجري في الاجماع سائر الاحكام من جواز عدم مطابقة ارائهم
لاقوالهم كما ذكره تحقيقه لانه قد يصير معه الحكم قطعيا ظاهريا بل واقعيا ايضا فان اللفظ على بعض
التقادير قد لا يحتمل الا معنى واحدا ولو لم يقم الاجماع على بطلان بقية محتملاته وقوله ان ثبت
بالتواتر فقطعي يعني ان هذا القول المجمع عليه الموفق للكشف عن الحكم الشرعي ان ثبت بالتواتر
فقطعي لقطعية طريقه والا فظني لظنية طريقه لكونه ثابتا باخبار من لا يحصل العلم بخبره لا لظنية
نفسه اذ المخبر عنه اتفاق الكل على القول وقد فرض ان الدليل القاطع دل على عدم مخالفته مؤداه
للواقع فهذا من اثبات القطعي الثابت بالظني الفعلي وينزل الفاضل المذكور هذه العبارة تارة
على ان المراد من عدم ظنيته نفسه كونه قطعي الدلالة واورد عليه بان الغرض قطع النظر عن المراد لعدم
القطع به وفيه ان المفروض عدم القطع بكون مفاده مطابقا لمعتقد القائلين وهو لا ينافي
القطع بدلالته على الحكم المستفاد منه بعد ملاحظة دليل الاجماع وشموله له واخرى على ان المراد ان
الاتفاق على اللفظ يعني على قراءته واعرابه كما يظهر من بيانه السابق ان ثبت بالتواتر فقطعي بمعنى
انه مقطوع بموافقته للواقع قال وهو لا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه وفيه
ان هذا التنزيل انما يتضح لكونه مما لا يساعد عليه كلام المجيب ولا يجدي به كما ننبه عليه والا فهو في
نفسه صحيح فان الاتفاق على القراءة مثلا دليل قطعي عليها في نفسه وانما الظن في الطريق الموصل
اليه وهو حيث يثبت بالاحاد ثم اورد على هذا التنزيل بان الاحسن ان المقام من قبيل نقل
الاحاد كون اية من القرآن المعهود بين الناس فانه نقل قطعي بظني وحاصله ان ليس من هذا
القبيل بل من قبيل ما لو ادعى الشواذ من نقل الفاظ زائدة على ما في النسخ المعهودة انها ايضا
ايات منعينة في الخارج باشخاصها حتى يفرض حصول الشك في ان ذلك منها او لا بل الشك
في انه اجماعي او لا وانت خبير بان كلا من السؤال والجواب عند التامل مما لا يحصل له قول فهو كالمتن
القطعي الثابت بسند ظني يعني ان القول المذكور الثابت بنقل الاحاد من قبيل نقل قول المعصوم
القطعي المفاد بطريق الاحاد فكون القول في كل من المقامين دليلا قطعيا على الحكم في نفسه وان

كان الطريق اليه نقل الآحاد وهو ظني واورد عليه الفاضل المذكور بانه ان اراد بالظني القطعي
من حيث الصدور فنقول لا يجامع فرض كون السند ظنيا وان اراد القطعي من حيث الدلالة فالمفروض
عدمه وفيه ان المراد كونه قطعي الدلالة على الحكم فيتم دليل الاجماع عليه وليس في كلام المجيب نفي كون
الاجماع على القول قطعي الدلالة على ثبوت الحكم كيف وهو في صدد اثبات كونه قطعي الدلالة عليه
وانما المفروض في كلامه عدم كونه قطعي الدلالة على ثبوته في معتقد القائلين والفرق بينهما جلي
جدا والتنظير انما هو بحسب الاعتبار الاول فتبصر ولا تغفل واعلم ان قول المجيب ان ثبت بالتواتر
فقطعي والا فظني ظاهره غير مستقيم لوروده منع الحصر عليه وهو ظ الثاني فقد يقع التعارض
في نقل الاجماع وقد يقع التعارض بينه وبين الروايات المعتبرة فيرجح الاقوى ومع التكافؤ
فالتخيير وللترجيح وجوه عديدة تعرف مما مر ومما ياتي في مبحث التراجيح وقد يتوهم ان الاجماع اذا
عارض الروايات يرجح عليها مطلقا لتحقق الوسائط في الروايات وانتفائها في نقل الاجماع وهو من
جملة وجوه الترجيح مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الآخر القول في الاخبار مقدمة
الخبر في اللغة النبأ وهو المعنى الذي ينبأ به ومنه الحديث ولا الخبر لا ينصرف ورد بهما يختصان بما
اذا كان الاخبار والانباء عن حس ولكن يرده شهادة التبادر والاستعمال على خلافه وقد كثر
مجيء الانباء في الكتاب العزيز للاخبار عن غير الحس نحو نبئ عبادي انى نبئكم بما كنتم تعملون
الى غير ذلك وقد مر التنبيه على ذلك واما في الاصطلاح فقد يطلق ويراد به ما يقابل الانشاء وعرف
في المشهور بوجهين الاول انه كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فالكلام جنس والمراد به
اما معناه اللغوي فيتناول المهمل على ما قيل او معناه المصطلح فيختص بالمركبات التامة
ويخرج بالقيود المذكورة ما عدا الخبر كالمركبات الناقصة والتامة الانشائية اذ ليس لنسبتها
خارج والمراد بثبوت خارج لنسبته ان يكون الخارج منشأ لانتزاعها سواء كان ظرفا له
هو ام لا قوله كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه ما يدل على الثاني وتحقيق ذلك ان مفاد النسبة هو الوجود
الانتزاعي فمن قال بان الخارج ظرف لوجود الوجود لا تسلسل لانه اعتباري فمن فاته
قال بان الخارج ظرف لوجود النسبة مطلقا ولا اشكال عليه ومن قال بانه ظرف لنفس الوجود
لا لوجوده ولا تسلسل لزمه القول بانتفاء وجود الربط في الخارج مطلقا وانتفاء نفسه

المثال المذكور

المثال المذكور فيحتاج في ادخال الثاني الى التكلف المذكور ثم المراد بالخارج هنا الخارج عن
نفس النسبة فيدخل نحو علمت وعرفت مما يعد في العرف خبرا وليس لنسبته خارج من الذهن
ومع ذلك يتجه على عكسه خروج مثل قول القائل كلامي في هذا اليوم خبر اذا لم يتكلم فيه بغيره
اللهم الا ان يفسر الخارج بما هو خارج ولو بحسب الاعتبار ومثل قوله كلامي في هذا اليوم كاذب
اذا لم ينطق بغيره الا ان يأول بان المراد بما يقتضيه نسبته فلك بالنظر الى نفس ذاتها وبه يندفع
الاشكال الاول ايضا ويرد على طرده دخول المحمول الملحوظ مع النسبة الحكمية او الموضوع الملحوظ
معها ان فسر الكلام بمعناه اللغوي مع انه لا يسمى خبرا وانما يسمى به المجموع المركب ويرد عليه ايضا
دخول النسب الناقصة فان قولك رجل عالم او الوصفية يشتمل على نسبة وصفية ذهنية لها
خارج وهو اتصاف الخارجي وشمل قولك غلام زيد وكذلك الجمل الشرطية كقولنا ان كانت
الشمس طالعة فانها تشتمل على نسبة ذهنية هي نسبة الطلوع الى الشمس باعتبار الخارج وكذلك
نحو الذي ضربته وما اشبه ذلك نعم لو فسر الكلام بالمعنى المصطلح اختص وورود النقض بالنسب
المذكورة فيما لو وقعت في الجمل الانشائية وكذا يرد النقض بالاستفهام والتمني والترجي والعرض
فان قولك ازيد قائم يشتمل على نسبة اسنادية لها خارج تعلق الاستفهام بها باعتباره وعلى
قياسه الكلام في البواقي والجواب ان المراد بان يكون لنسبته خارج بالقيد المذكور ان يكون
نسبته مقتضية لنسبة خارجية ثبوتية او سلبية اقتضاء كشفيا سواء طابقتها او لم يطابقها
لا مجرد ان يكون معتبرة بالقياس الى الخارج فسقط النقض بالاستفهام وما بعده ثم الظ
من اقتضاء النسبة ذلك اقتضائها بذاتها فسقط النقض بالجملة الصلتية وما قبلها فانه وان
صح اعتبارها بالقياس الى ما هو الواقع في الخارج الا انه خارج عن مقتضى ذاتها اذ مفادها
مجرد اخذ امر لاحقا لامر من غير اعتبار انه واقع او غير واقع ولو حمل النسبة في الحد على النسبة
التامة استغنى عن الجواب الاخير وقد يتخيل ان القيد الاخير وهو قولهم تطابقه او لا تطابقه
مستدرك لان ذلك قضية ثبوت خارج للنسبة ولهذا تركه بعضهم ولا وجه له اذ المراد بثبوت
خارج للنسبة كونها ماخوذة بالقياس الى الخارج ولو مجردة عن الحكم بالثبوت او السلب فيدخل
الاستفهام ونحوه ولا يخرج الا بقيد المطابقة وعدمها لانها لا يثبتان الا حيث يتحقق

الحكم بالثبوت او السلب والمراد بعدم المطابقة عدمها عما من شانه المطابقة فلا يلزم من نفيها
عن النسبة المجردة عن الحكم ارتفاع النقيضين الثاني انه قول يحتمل الصدق والكذب فالقول
جنس يتناول المهمل في وجه والمستعمل من المفرد والمركب بانواعهما ان اريد به ما يعم اللفظي
والمنوي والمقدر ويخرج بقولنا يحتمل الصدق والكذب ما عدا المركب التام الاسنادي من
المفردات والمركبات الانشائية والاسنادية الناقصة فان شيئا منها لا يحتمل ذلك بيانه
ان من انواع الكلام ما المدلول له من حيث كونه ذلك المدلول خارج عنه فاذا لوحظ المدلول
الى الخارج فان يطابقه فيكون صدقا وان لا يطابقه فيكون كذبا ومنها ما ليس كذلك فقولنا
زيد قائم ثبوت القيام له وقيامه به وهذا المعنى وان كان امرا ذهنيا الا انه ملحوظ بالقياس
الى الخارج ومعتبر النسبة اليه فلا جرم كان صالحا للمطابقة وعدمها بخلاف قولك اضرب فان
معناه ايقاع طلب الضرب وانشائه لا الاخبار عن تحقق طلبه ولذا لا يتعلق به وظائفه هذا
مما لا خارج له عن نفسه حتى يتصور فيه المطابقة وعدمها وعلى قياسه بقية الانشائيات كصيغ
العقود والايقاعات فان معنى قول القائل بعت او اشتريت او هي طالق او هو حر انشاء
تمليك وانه اعلقه زوجية او رقية ولها حصول التمليك وزوال علقة الزوجية او
الرقية فليس خارج تلك النسبة بل لانها مصاديق لها بحسب الشرائط وبالجملة فمفاد الجمل الانشائية
نفس الجمل لا الاخبار عن وقوعه وعلى الحد اشكالات ينبغي ايرادها منها ان احتمال الصدق
والكذب ان كان بالنظر الى اللفظ فاللفظ لا يحتمل الا الصدق وان كان بالنظر الى الواقع
فظاهر ان احد الامرين متعين فيه ولا يحتمل الآخر وجوابه ان مورد الاحتمال في المدلول الخبري من
حيث ملاحظة العقل اياه مضافا الى الواقع مع قطع النظر عما هو الواقع فلا اشكال
ومنها ان الخبر ان طابق الواقع لم يحتمل الكذب والا لم يحتمل الصدق فبطل قولكم يحتملهما
الواو يفيد الجمع وجوابه ان المراد الاحتمال في نظر العقل كما مر والمستحيل انما هو اجتماع الامرين
المحتملين دون نفس الاحتمالين واجيب ايضا بان الواو للتوحيد وضعف بانه لا معنى للعطف
ح ومنها ان من الخبر ما لا يحتمل الصدق عند العقل كقولنا الواحد ضعف الاثنين ومنه
ما لا يحتمل الكذب كقولنا الواحد نصف الاثنين فلو فلا ينعكس الحد وجوابه ان تلك الا

اذا لوحظت

اذا لوحظت بانفسها وجرد النظر عن ملاحظة ما هو الواقع كانت محتملة لهما او اليه يرجع
ما قيل من ان المراد ما يحتملهما باعتبار الهيئة وان لم يحتملهما باعتبار المادة فلا محذور
ومنها ان قولنا زيد افضل من عمرو خبر قطعا ولا يحتمل الكذب انه لا يصح ان يقال لا ما فضلت
زيدا وجوابه ان الكلام المذكور مدلولين احدهما مطابقي وهو اتصاف زيد في الواقع بمزيد
الافضلية وهذا المعنى يحتمل الصدق والكذب قطعا وليس بمنفي في قوله ما فضلت زيدا
وانما هو منفي فيه ذلك ما يتبع بافضل من عمرو والثاني التزامي وهو تفضيل المتكلم اياه
على عمرو بمجيء ايراد اللفظ الدال على ذلك وظاهر هذا المعنى لا يحتملها وهو منفي في المنفي
نفيه في قوله ما فضلت زيدا وحيث ان العبرة في الكلام خبرا او انشاء بالمعنى المطابقي كان
مندرجا في الخبر وبهذا الجواب يندفع الاشكال بكل انشاء يتضمن الاخبار واخبار يتضمن الانشاء
فان قولك تمنيت كذا اخبار عن انشاء وهو انشاء اخبار وقولك ما احسن زيدا انشاء
ويلزمه الاخبار عن وقوعه وموجبه الى غير ذلك ومنها ان طرد الحد منقوض بالصفة
وشبهها نحو زيد انشاء تعجب ويلزمه الاخبار العالم فانه ليس بخبر قطعا مع انه يحتمل ان
يطابق الواقع وذلك بان يكون زيد عالما في الواقع وان لا يطابقه بان لا يكون عالما
وجوابه ان المعتبر في الصدق والكذب ليس مطلق المطابقة وعدمها بل مطابقة النسبة التامة
وعدمها والنسبة الوصفية وشبهها ناقصة بدليل عدم السكوت عليها فلا تشكل الحد بها وقد
يجاب بان النسبة الوصفية وشبهها من حيث نفسها لا يحتمل المطابقة وعدمها وانما
يتطرق ذلك الى ما يلزمها من الاخبار وهذا يرجع الى ما نبهنا عليه في الحد السابق ومنها
ان التعريف دوري لاشتماله على الصدق والكذب المعرفين بمطابقة الخبر للواقع وعدمها
فيتوقف معرفته على معرفتهما ومعرفتهما على معرفته وجوابه ان الصدق والكذب
يمكن ان يعرفا بمطابقة الكلام او النسبة الحكمية للواقع وعدمها فيندفع الدور وتوضيح
ذلك ان المقصود بهذا التعريف ليس بيان حقيقة الخبر لعدم مساعدته عليه ولا تمييز مع صدق نفسه
لوضوحه كسائر التراكيب بل المراد بيان مدلول لفظ الخبر واللازم ح ان يتوقف معرفة مدلول
لفظ الخبر على معرفة الصدق والكذب ومعرفتهما لا يتوقف على معرفة مدلوله ولفظ بل الى

معرفته ولو بلفظ اخر فلا دور ومنهم من رام التفصي عن ذلك فعدل عن الصدق والكذب الى التصديق والتكذيب وهل هو الا كر على ما فر ومنها ان الواحدي لفظي الصدق والكذب مشترك لمالم التعريف بدونه وجوابه انه جيء باللفظين لحسن المقابلة وتوضيح الدلالة ومراعات لجانب الاحتمال الغالبة لا لتحقق فيما دون احديهما ومنها ان عكس الحد منقوض بمثل قول القائل كلامي هذا صادق اذا كان كلامه في الغد كلام اخر اصلا كاذب فان كلا منهما خبر قطعا ولا يحتمل الصدق والكذب اذ لا يلزم من صدق كل منهما كذبه وهو ظاهر وجوابه ان المراد ما يحتملهما بالقياس الى نفس الحكم باعتبار كونه اثبات شيء لشيء او سلبه عنه فلا يقدح عدم احتمالهما بعد ملاحظة الخارج كما مرت نظيره في عدم احتمال احدهما ولا ريب ان كلا من الخبرين المذكورين اذا لوحظ في نفسه كان محتملا لهما وان لم يحتملهما بعد ملاحظة كونه ماخوذا بالقياس الى الاخر فلا اشكال هذا هو التحقيق في الجواب ولجماعة في دفع هذا الاشكال تكلفات بعيدة لا حصول في ايرادها ثم نبه الاكثرون على ان صدق الخبر مطابقته للواقع وكذبه عدم مطابقته له وهو الاقرب وخالف في ذلك النظام فجعل صدق الخبر وكذبه عبارة عن مطابقته لاعتقاد المخبر وعدمها وذهب الجاحظ الى ان الصدق عبارة عن مطابقة الاعتقاد والواقع والكذب عبارة عن مخالفتهما والظاهر الاعتقاد هو الظرف الراجح وقد صرح به بعضهم فيتناول الظن والجزم باقسامه الثلاثة من العلم والتقليد والجهل المركب فعلى المذهب المختار لا واسطة بين صدق الخبر وكذبه وكذا على القول الثاني ان اراد بعدم مطابقة الاعتقاد ما يتناول صورة عدم الاعتقاد كما صرح به بعضهم والا كانت هي الواسطة واما على المذهب الاخير فثبت الواسطة حيث لا يطابق الواقع او الاعتقاد وان كان لعدم الاعتقاد كما صرح به فالاقسام ستة ويتحقق الواسطة في اربعة منها وهي ما اذا خالف الواقع او الاعتقاد مع مطابقة الثاني في الاول والاول في الثاني او مصادفة عدم الاعتقاد مع موافقة الواقع او مخالفته لنا على ما اخترناه شهادة العرف والاستعمال به فانا نقطع بان الكافر اذا اخبر بان الاسلام حق عد صادقا بحيث لا يصح سلبه عنه من غير تاويل ويصح سلب كونه كاذبا مع انه لا يعتقد واذا اخبر بخلافه عد كاذبا وصح سلب كونه صادقا كذلك مع انه يعتقد به واذا ثبت ذلك عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل مع انه لا قائل به فان قيل قد صرح الجاحظ

بان المعارف

بان المعارف بديهية فيتحقق موافقة الاعتقاد في الاول ومخالفته في الثاني ايضا فلا يتم الاحتجاج المذكور عليه قلنا بداهة المعارف على تقدير تسليمها لا توجب العلم بها من غير نظر كما تقرر في محله في تحقيق البديهي فيجوز عدم العلم بها لعدم الاطلاع على ما يوجب العلم بها كالمعجزة او لقيام شبهة رادعة للنفس عن الاذعان بمقتضاها وبالجملة فنحن نقرر الدليل فيما اذا صدر القول المذكور ممن لا يعتقد حقيقة الاسلام وندعي عدم تحقق مكابرة جلية احتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون حيث انه تعالى نسبهم الى الكذب في قولهم نشهد انك لرسول الله وظاهر ان كذبهم ليس لمخالفة كلامهم للواقع بل المعتقد والجواب اما حيث بيناه بالتبادر وغيره لكن المعتبر في كذب الخبر مخالفته للواقع فقط وجب التاويل في الاية وهو يصح من وجوه وذلك لان قولهم نشهد ان حملناه على الخبر كما هو الظاهر من اللفظ جاز ان يكون نسبة الكذب اليهم باعتبار عدم وقوع الشهادة منهم في المستقبل او عدم استمرارهم عليها بناء على دلالة الفعل الاستقبالي عليه او لعدم حصول الاعتقاد او الشهادة في قلوبهم بناء على ان المعنى نعتقد او نشهد بقلوبنا وان حملناه على الانشاء كما هو ظاهر المقام جاز ان يكون نسبة الكذب اليهم باعتبار الاخبار اللازم لشهادتهم من كونهم عالمين بمضمونها او عاملين بمقتضاها او يجوز ان يكون المراد انهم قوم شانهم الكذب فلا يعتمد بصدقهم في هذا الخبر او انهم كاذبون فيما حلفوا عليه من عدم الانفاق كما ورد في بعضهم الاية او انهم كاذبون في معتقدهم او ان المراد بالكذب هنا مخالف المعتقد مجازا احتج الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وجه الدلالة ان الكفار كانوا قاطعين بعدم مطابقة الكلام الرسول للواقع فيما كان يدعيه من امر الرسالة والحشر والنشر لكنهم ترددوا بين ان يكون مخالفا لمعتقده ايضا فيكون كاذبا ومفتريا وبين ان يكون مطابقا له او صادرا منه من غير اعتقاد فيكون مجنونا لزعمهم ان الاعتقاد بمضمون تلك الدعاوي بل الشك في صحتها لا يتحقق في حق العاقل فاعتبروا المخالفة الاعتقاد والواقع في الكذب واثبتوا الواسطة ثم الذي يقتضيه ظاهر الاحتجاج خروج ما سوى الاربعة من الكذب لا انه راجع المذكورين في قولهم ام به جنة واستفادة نفي القسمين الاخيرين المشتملين على مطابقة

النسبة الواقع من سياق الكلام ويعرف بالمقابلة معنى الصدق ايضا وزعم بعض المتاخرين ان قولهم ام به جنة يتناول وسائط ثلثة الاخبار مع اعتقاد المطابقة او الشك او عدم قصد وشعور وليس على ما ينبغي بل الاولى ادخال الاخيرين في الاخبار من غير اعتقاد وعدم اعتبارها قسمين مستقلين ولعل ما اورده بعض المعاصرين عليه من منع تناول القول المذكور للوسائط الثلاثة نظرا الى ان حضره محمولة لا يقبل الا احد الاحتمالات مدفوع بان المراد تناوله لها على البدلية وان المعتبر في مقابلة الكذب القدر المشترك بين الاقسام الثلثة وهو كونه كلام ذي جنة فلا اشكال فيه من الجهة والجواب ان الافتراء عبارة عن تعمد الكذب فالاختصاص او الغرض به اخص فهو الفعل المستند الى المختار في صدوره عنه بالقصد والشعور ويكون ترديدهم بين ان يكون الرسول متعمدا لامر الرسالة وتوابعها عن قصد وشعور فيكون مفتريا وبين ان يكون مدعيا لها من غير قصد وشعور كما هو الغالب في افعال المجانين فيكون مجنونا فلا يدل على اعتبار مخالفة الاعتقاد في الكذب حتى يلزم ثبوت الواسطة بينه وبين الصدق ولو سلم عدم ظهوره في هذا الاحتمال فلا اقل من مساواته للاحتمال الاول فلا يتم الاستدلال مع التنزل غاية ما يثبت بمجرد الاستعمال وهو لا ينهض باثبات الحقيقة في مقابلة ما مر تحريره قد ذكر بعضهم في بيان ثمرة النزاع المذكور ان المدعي لو قال كذبت شهودي سقط دعواه على مذهب الاكثر ولم تسقط على مذهب الجاحظ والنظام وهذه الثمرة مبنية على ان يكون المراد بالاعتقاد في كلام النظام والجاحظ اعتقاد المخبر في وصف الكلام بالصدق والكذب وهذا امر بين لا يكاد يعتري به وصمة الارتياب الا على من ان يحله قدم عارف بطرق النادية والخطاب والعجب من الفاضل المعاصر حيث التفت عليه الحال مع وضوح للمقال فمنع من ترتب الثمرة المذكورة زاعما ان مقصود النظام بالاعتقاد انما هو اعتقاد واصف الخبر بالصدق والكذب دون المخبر وان المراد بالمخبر في كلامه من بلغه الخبر وانه المخبر فيكون ثمرة النزاع في الفرض المذكورة اعتبارية وحمل استدلال النظام بالاية على ان المعنى انهم لكاذبون في معتقدهم من حيث مخالفة خبرهم لمعتقدهم وان ما اجاب عنه الاكثرون من ان المراد انهم لكاذبون في خبرهم معناه انهم لكاذبون في معتقدهم من حيث زعمهم مخالفة كلامهم الواقع

واستشهد على ذلك بانه لو كان مقصود النظام ما زعم من موافقة اعتقاد المخبر ومخالفته لزم ان لا يكون الخبر في نفسه مقتضيا للصدق والكذب بل بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فيعطل ثمرة وانتفى الفائدة واقول اما ما اوله بكلام الفريقين ومن لطيف مقالة المحتاجين فهو تعسف تعين كما يقبله العارف بنادية المقاصد مع ان احتجاجه شيعا الخبر على قول الاكثر بالاجماع على ان اليهودي لو قال بان الاسلام حق كان صادقا مما لا وجه له في هذا المتن بل لا نسلم ان يريد انه صادق عند اليهود او عند المسلمين فلا يختص بمذهب الاكثر ولعل انما تمسك به التاويل المذكور فهو بكان من القصور لانه مع اختصاصه ببطلانه النظام غير متجه في المقام اذ لا ضرورة على ان الخبر من حيث نفسه محتمل الصدق والكذب بمعنيهما الحقيقيين واما الضرورة قائمة على قبوله في نفسه للاتصاف بالمطابقة للواقع وعدمها واطلاقهما لا يمنع لزوم عدم اتصاف الخبر بالصدق من حيث نفسه على التفسير المذكور لظهور ان كل خبر من حيث نفسه كما انه قابل لان يكون مطابقا للواقع وان لا يكون مطابقا له كذلك قابل لان يكون مطابقا لمعتقد مخبره ولو بتقدير او ان لا يكون مطابقا له فدعوى صحة اعتبار الاول بالنسبة الى نفس الخبر دون الثاني تحكم واضح ثم المستفاد من مقالة النظام والجاحظ ان يكون مطابقة الاعتقاد وعدمها معتبرين حال الاخبار فلو اخبر معتقدا مطابقته للواقع ثم اعتقد الخلاف لم يخرج عن كونه صادقا في ذلك الاخبار على مذهب النظام مطلقا وعلى مذهب الجاحظ مع المطابقة ولو اخبر معتقدا عدم مطابقته للواقع ثم اعتقد الخلاف لم يخرج عن كونه صادقا في ذلك الاخبار على مذهب النظام وعلى مذهب الجاحظ مع المطابقة ولو اخبر معتقدا عدم المطابقة ثم اعتقد الخلاف لم يخرج عن كونه كاذبا على المذهبين كما هو ظاهر وعلى ما توهمه الفاضل المذكور يدور الوصفين على مذهب النظام مدار الاعتقاد فيكون الخبر في الفرض المذكور صادقا في وقت وكاذبا في اخر كما انه يكون صادقا بالنسبة الى شخص وكاذبا بالنسبة الى اخر ولنكاره لو رعم قائلا بعد ثبت يلزم كلامه على ما مر لا وجه له اللهم الا ان يؤول الاعتقاد المطابق للواقع وهو اغرب من التنزيل السابق ثم اعلم ان العضدي وذكر ان النزاع في هذه المسئلة لفظي ليس فيه كثير فائدة ووجهه التفتازاني بان هذه المسئلة لغوية لا تعلق لها بعلم الاصول اكثر تعلق لان النزاع متعلق بالاصطلاح على ما شعر به كلام الامدي اذ لا قائل بنقل اللفظين هذا محصل كلامه ولو اورد الفاضل المذكور

عليه بان كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول كيف ومعرفة ماهية الخبر المبحوث منها
في علم الاصول تتوقف على معرفته فيجب البحث عنها كبحثهم عن سائر الموضوعات وزعم ان قول العضدي
ليس فيه كثير فائدة يمكن ان يكون ناظرا الى ما ذكره في توجيه كلام الجاحظ والنظام قال ولا يترتب
الفروع المذكورة عليه فائدة والجواب انه قول النفتازاني لا تعلق لها بعلم الاصول صحة اصولية
وحاصله ان هذه المسئلة من المسائل اللغوية التي لا حاجة للاصولي الى تحقيقها ولا توقف لمعرفة
ماهية الخبر عليها لصحة الحمل على جميع التفاسير وحصول التمييز المقصود بالتعريف بايها قيل مع ان
غرض الاصولي لا يتعلق بالخبر بالمعنى المذكور بل بالمعنى الاتي ومعرفة حقيقته لا يتوقف على معرفتها
اصلا وما اتى به كلام العضدي على التاويل المذكور يتفرع على معرفة مدلول هذين اللفظين
فهو كما ترى مع انه مناف لنقله الاجماع على تصديق اليهودي اذا اخبر بان الاسلام حق وتكذيبه اذا اخبر
بخلافه كما عرفت ولا ينافي ما ذكره ثبوت الفروع المذكورة لانها قليلة خفية ولبعد الحاجة الا
الى امثاله والا لكان عليه البحث عن جميع الالفاظ اللغوية المختلف فيها مما يترتب عليه ثمرات فقهية
كالصعيد والقرء والمرفق والكعب وما اشبه ذلك بل نظر الاصولي مقصور على البحث عن القواعد
الكلية كما يفصح عنه حد علم الاصولي ومنها البحث عن مدلول الهيئات اللفظية كصيغة الامر والنهي والفاظ
العموم كالجمع والمفرد المعرفين والمضافين والنكرة المنفية والموصول واما بحثهم عن لفظ الامر
والنهي والعام فاستطرادي كما لا يخفى هذا واعلم ان الفاضل الجواد بعد ان نقل عن الجاحظ اثبات الواسطة
ونبه على فساده قال واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر اما مطابق للمخبر عنه اولا
فان اكتفي في الصدق بالمطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة في الصدق ايضا
والعلم بالعدم في الكذب ثبتت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر
يعلم بادنى تامل انتهى وقال الفاضل المعاصر وعند النظر ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في
معنى الصدق والكذب ولم يكن شيئا على حدة حتى يتفرع عليه فيصير النزاع لفظيا انتهى اقول لا اشك
في تغاير النزاعين وان تفرع على احدهما الاخر ضرورة ان النزاع في الصدق والكذب غير النزاع في
ثبوت الواسطة بينهما وان تفرع عليه بل التحقيق ان محل النظر انما النزاع في الواسطة معنى مخصوص في ان
وضع الحكم على كل من التقديرين لا يصير النزاع كاللفظ والا لكان كل النزاعات او جلها كذلك اللفظية

اذ يصحان

اذ يصح ان يقال فيها ان صحت الادلة التي تمسك بها صاحب هذا القول فلا ريب في ثبوت دعواه
وان صحت الادلة الاخرى فكذلك فيصير النزاع كاللفظي ولعل هذا التوهم قد اغتر بظاهر عبارة
العضدي ومن حذا حذوه حيث ذكر في ان النزاع هنا لفظي فلاحظ ان اللفظي لا يستقيم فيه
بمعناه المعروف فتنزيله على طريق الاستعارة والتشبيه وجهه تام وقد عرفت ان مرادهم باللفظي
ليس شيئا من ذلك وانما ارادوا ان النزاع لغوي ولا تعلق له بعلم الاصول كما نبه التفتازاني عليه

فصل

ويطلق الخبر لغوي ويرادف الحديث وهو من مصطلح اهل الدراية وعرفه بانه ما يحكي
قول المعصوم او فعله او تقريره غير قرآن ولا عادي ويسمى عندهم ذلك المحكي سنة فالموصول مع
صلتها بمنزلة الجنس والمراد بها ما يتناول اللفظ والكتابة وان فرض تطلق الدال تناولت
الاشارة ايضا وفي تناوله المحدود لها نظر وخرج بتقييدها باحد الثلاثة ما يحكي غيرها مما لا
تعلق بالمعصوم كحكاية صفات بشريته وكيفية خلقته والمراد بالقول المركب التام فيخرج مفرد
الحديث اذا انفرد من حيث الافراد ويمكن حمله على معناه الاصلي فيتناول البعض والكل كاسم
الجنس والمراد بالمعصوم ما يتناول النبي والائمة وفي شموله الفاطمة وجه فيكون التذكير
مبنيا على التغليب فلفظ الحد يتناول قول سائر الانبياء وكانهم يلتزمون بتناول المحدود له
ايضا ولا بعد فيه ويتناول قول الملائكة ايضا والا التزام تناول المحدود له بعيد وحمل
اللام على العهد يرفع الاشكال لكن ثم اعتبار المعصوم مبني على مذهب اصحابنا الامامية
والعامة يكتفون بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين وقولهم غير قرآن يخرج حكاية
القرآن ان اعتبر من حيث كونه مقولا للمعصوم كالايات التي وقعت الاستشهاد بها في
الاخبار واما اذا اعتبر من حيث صدوره عنه تعالى وكونه مقولا له فهو خارج بقيد المعصوم
اما الحديث القدسي فانه خارج باعتبار كونه حكاية كقوله تعالى وداخل باعتبار كونه حكاية
والظاهر انه يسمى بالاعتبار الاول حديثا قدسيا على الحقيقة اما بالنظر الى معناه اللغوي او
لكونه مقيدا بالقدسي حقيقة فيه عرفا وكيف كان فهو لا ينافي منع اطلاق مطلق الحديث عليه
عرفا على الحقيقة وقولهم ولا عادي يخرج حكاية افعالهم واقوالهم العادية مما اشتمل عليه
كتب التواريخ وشبهها فانها لا تسمى خبرا ولا حديثا وذلك كحكايتهم لفعل غير المعصوم وقوله

لقول المعصوم

نظما او نثرا او بعضهم تركه فقوله غير قرآن ولا عادي خاو وعليه النقض بحكايتهما ثم على الحد اشكالات
منها ان قولهم غير قرآن راجع الى الموصول او الى القول فقط او الى مع تاليه فعلى الاول ينتقض
طرد الحد بما سبق الاحتراز عنه به مضافا الى عدم مساعدة عطف قولهم ولا عادي عليه وعلى
الثاني ينتقض طرد الحد بحكاية العادي من افعاله وتقريره لان قولهم ولا عادي عطف على قولهم
غير قرآن فيرجع الى ما يرجع اليه وعلى الثالث ينتقض عكسه بحكاية فعله في الصلوة كقراءة سورة
معينة او سورة كاملة او نحوها او تقريره عليها مع انها داخلة في الخبر قطعا مع ان ارجاع
قولنا غير قرآن الى الفعل والتقرير يستدعي تكلفا لا يحتمل التعبير متعلقين بقرآن مضافا
الى انه ينافي طرد الحد على التقديرين بالاخير بحكاية تعالى في القرآن لقول المعصوم او فعله
وهو كثير كقوله تعالى وقيل يا ادب وقام عبد الله يدعوه وقيل في المساجد الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون يوفون بالنذر الى غير ذلك ولو عممنا المعصوم الى الملائكة وسائر
الانبياء فهو انما النقض اكثر ويمكن التفصي عن ذلك بحمل قولهم غير قرآن راجعا الى
الموصول والقول وقولهم ولا عادي راجعا الى القول وما اشبهه لكن فيه تعسف ومنها
ان الحد يصدق على الفعل الحاكي به فعل المعصوم مع انه لا يسمى خبرا ومنها ان الخبر كثيرا ما يطلق على
ما يتناول الحكاية قولا او فعلا لغير المعصوم وفعلا مع عدم صدق الحد عليه ويمكن دفعها بالتزام كونه
من باب التوسع والتجوز لكن فيه مساعدة عرفهم عليه اشكال ومنها انه يتناول الفتاوى الفقهاء
فانها من قبيل الحكاية لقول المعصوم بالمعنى فيفسد الطرد به وجوابه ان مقصودهم بذكر الفتوى
ليس حكاية قول المعصوم بل بيان مؤدى نظرهم واجتهادهم وما ثبت كونه حكم الله تعالى عندهم بدليل
احتجاجهم عليها بقول المعصوم حيث يكون هو المستند ومنها انه لا يتناول اخبار الحاكية لقيام
حكاية المكون وهو غير الثلثة وكذا الاخبار الحاكية للاشارة كقوله فقال بواسه لا او الحاكية لا او
وما اشبه ذلك ويمكن الجواب بادخال الجميع في القول بحمله على الاعم من اللفظ المفيد وما قام مقامه
في الافادة عرفا او في الفعل سواء فسر بالمعنى الاعم من كيفية وعاملا او خص بالاول او بالثاني لكن
الثاني يوجب نحوا تعسفا في ادخال حكاية المكتوب بادخالها الى حكاية الكتابة والاصر يوجب في
حكاية فعل بصيغة الفعل وشبهه بادخالها الى حكاية الحاصل ولا يذهب عليك ان ما نحتم المحد

في الفعل

فلتقتصر

في الفعل لا يساعد على تعميم الفعل اليها ومنها انه لا يتناول الكلام المسموع عن المعصوم اذا لم يكن
محكيا عن مثله فيلزم ان لا يكون لمن قد سمع منه حديثا في غير ما حكاه عن مثله وبعضهم لم
التفصي عن هذا الاشكال فعرف الخبر بانه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره والاظهر انه
يلتزم بخروج ذلك عن المحدود فان كلام المعصوم سنة وهي غير الخبر في عرفهم ومنع ذلك مجرد استبعاد
لا شاهد عليه مع ان هو لا اشاعة لنا فلا يناسب ادخاله في الخبر بخلاف حكايته فانه خبر لا محالة
ما ذكره بعض المعاصرين من ان متن الخبر غير الخبر فكيف يجعل نفس الخبر فللخصم ان يدفع ذلك بجعل الاضافة
بيانية كما في خاتم فضة

فصل

ينقسم الخبر باعتبار حال المخبر كثرة وقلة الى متواتر واحاد وعرفوا
المتواتر بانه خبر جماعة تفيد بنفسه العلم بصدقه واحترزوا بقولهم بنفسه عن خبر جماعة علم
صدقهم بالقرائن الزائدة على الاحوال التي تكون في الخبر والمخبر والمخبر عنه فانه لا يسمى متواترا
واما اذا علم صدقهم بالقرائن الراجعة الى الامور المذكورة كلا او بعضا سمي متواترا
ولهذا يختلف عدد التواتر باختلاف الاحوال ضعفا وقوة ويشكل عليهم بصدق الحد مع
قلة المخبرين كما اذا كانوا ثلثة او اربعة وحصل العلم بخبرهم بضميمة القرائن الداخلة لقوتها
مع انه لا يسمى عرفا متواترا اذ يعتبر فيه ان يكون المخبرين كثيرة يستند اليها العلم ويمكن دفعه
بان المراد بالاحوال الداخلة الاحوال التي يكون ولغلبة الاخبار ويمنع حصول العلم بها
بضميمة الكثرة وقد يعرف بانه خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب ولا ينافي كذبهم ويرد
عليه مضافا الى ما مر صدقه على خبرهم المحفوف بالقرائن الخارجة وان امتناع تواطئهم على الكذب
لا ينافي كذبهم بدون التواطؤ عليه الا ان يقال المراد تواطئهم مجرد موافقتهم وان تجرد عن القصد والبناء
وهو خروج عن ظاهر اللفظ من غير قرينة عليه ويمكن ان يعرف بانه خبر جماعة يفيد العلم بصدقهم في القضية
الا لاجل امر والمراد بالكثرة الخاصة بقرينة الاضافة فيتناول القرائن الداخلة في الخبر في
القرائن الداخلة في الخبر والمخبر عنه فهي راجعة الى خصوصية الخبر فلا يقدح اعتبارها في العلم واما القرائن
الداخلة في المخبر والمراد بها الاحوال الحاصلة فيه الموجبة لسرعة قطعه او بطئه فالحق عدم العبرة بها بل
المراد على افادة العلم عادة لا سياق وهذه الحدود يتناول المتواتر بالمعنى ايضا اذ المراد بالخبر ما يتناول
الصريح وغيره واخبار هم عن الكل والملزوم في قوة الاخبار عن الجزء الخاص اللازم ثم يعتبر في التواتر

امور قد افصح الحد عنها منها ان يبلغ المخبرون في الكثرة حداً يمتنع كذبهم اجمع عادة ولو على السهو والخطا سواء اتحدت الطبقة او تعددت لكن تعتبر في صورة التعدد ان يتحقق التواتر في كل طبقة سواء علم تحققه بالتواتر او بغيره من الطرق العلمية ولا حصر لاقلهم بل المرجع فيه الى ... وحصره بعضهم في خمسة لعدم حصوله بالاربعة والا لم يحتج الى تزكية شهود الزنا واخرى في اثني عشر عدد نقباء بني اسرائيل لانهم انما اختيروا لحصول العلم بخبرهم واخرى في عشرين لقوله تعالى وان يكن منكم عشرون الاية وذلك ليحصل العلم اذا اخبروا باسلامهم ... واخرى في اربعين لقوله تعالى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين والكفاية انما تكون اذا حصل العلم بخبرهم واخرى في سبعين عدد ما اختاره موسى من قومه ميقاتاً اذ لولا حصول العلم بخبرهم لما اختارهم واخرى في ثلثمائة وثلثة عشر عدد اصحاب بدر حيث كان تحصيل العلم باخبارهم من معجزاته ... وقيل بعيد ان يكونوا عدداً لا يمكن حصرهم وفساد هذه الاقوال اغنى عن البيان فلا نطيل الكلام فيه ومنها ان يكون اخبارهم عن محسوس ولو بحسب اثاره ولوازمه البينة كما في نظائر الاخبار عن شجاعة ... وسخاوة حاتم فان الشجاعة والسخاوة وان لم يكونا من الامور المحسوسة الا ان اثارهما ولوازمهما البينة محسوسة فلا تواتر في الاحكام العقلية ضرورية كانت ككون الكل اعظم من الجزء ونظرية كحدوث العالم او قدمه وتركب الجسم من الهيولى والصورة والجواهر الفردة لانه لا يمتنع ان العلم لا يحصل باقوال اهلها واكثر الوضوح ان العلم قد يحصل بها كما نجده من انفسنا بالنسبة الى بعض المسائل المنطقية والمسائل الحسابية والهندسية التي لم نتناول مقدماتها ووجدنا اربابها قاطعين بها متسالمين عليها وذلك بعد علمنا بمهارة اولئك في تلك العلوم وطرق استنباطها اجمالاً وبعلو مرتبة اربابها فيها فان العادة قد تحيل تطابق مثلهم على الخطا في الاستنباط من مثل تلك المدارك وقد صرح بعض المحققين بان اطباق جميع من يعتد به من العقلاء الاولين والاخرين على وجود صانع مبدع للانام مدبر للنظام مما يفيد العلم العادي بصدقهم وعدم تواردهم على الخطا في ذلك بل يحكم بان اتفاقهم وتسالمهم على حكم عقلي لا يسمى متواتراً وان افاد العلم بصحته والفرق بين الامرين بين ويشكل بعدم مساعدة حدهما المذكور على اعتبار هذا الشرط الا عند من يدعي اختصاص الخبر بما يكون متعلقه حساً او ... مقدم ما فيه ومنها ان لا يكون السامع عالماً بالواقعة من غير طريق التواتر ولهذا الابتدال ...

بل الحاصل

لبلداننا التي شاهدناها متواترة عندنا وعلل بان الخبر لا يفيد العلم للزوم تحصيل الحاصل ويشكل فيما لو تاخرت المشاهدة عنه ومنها ان لا يكون السامع قد سبق اليه شبهة او تقليد يؤديان الى عدم العلم بالخبر ذكره السيد وجعل به الفرق بين الاخبار المتواترة بوجود البلدان والاخبار المتواترة بكثرة من معجزات النبي التي ينفرد بها المسلمون ورواية النص الجلي على امامة علي وفضائله التي ينفرد بها الامامية والتحقيق ان هذا الشرط شرط في حصول العلم بالتواتر لا في تحققه فانا نقطع بان الاخبار المذكورة عند كثير ممن لا يعمل بمقتضاها من الكفار والمخالفين وان انكروا كونها متواترة لعدم افادتها العلم عندهم ولهذا نقول ان الحجة قد تمت ولزمت في حقهم اذ لا عبرة بشبهة الجاحد بعد وضوح مسالك الحق وظهورها وقد يشترط في التواتر ان يكون المخبر وبعض اهل البلدان مختلفة واعتبر بعض اليهود ان لا يكون من اهل الذمة ولحدوثهما بمكان من الضعف والسقوط وافترى بعض العامة علينا القول باشتراط دخول المعصوم في المخبرين ولعله توهم ذلك مما يقوله جماعة من اصحابنا في حجية الاجماع قد يتحقق

فصل

التواتر بالنسبة الى المدلول المطابقي للخبر فان لتحقق المدلول المطابقي الى الاخبار علم به صدق الجميع بناء على تفسير الصدق بمعناه المشهور كالاخبار بان مكة موجودة فان اختلف مدلولها ولم يكن بينها تلازم علم بالتواتر صدق بعض منها لا على التعيين وفي اطلاق التواتر على مثل ذلك نوع حمير بعيد ومثل ذلك كالو اخبر مخبر بانه سال زيداً فاعطاه ديناراً واخبر اخر بمثله وهكذا الى ان تظافرت الاخبار بذلك فيقطع بها ان زيداً قد اعطى سائلاً منهم ديناراً او اعطى جماعة من السائلين منهم دنانير وهذا القدر المتيقن صدقه بالتواتر من تلك الاخبار مدلول مطابقي لبعض تلك الاخبار او من هذا الباب ما نقل لنا من وقايع امير المؤمنين فانا نقطع بتلك الاخبار لكثرتها وتظافرها بصدق جملة منها وان جهلنا التعيين وكذا ما نقل عنهم من خوارق العادات والاخبار بالمغيبات فان بعضها وان كان متواتراً بالخصوص الا ان الحال في كثير منها كما مر وقد يتحقق مثل هذا في خبر الواحد فانه لو اخبر بالخبر تارة فقد نقطع بصدق بعضها نظراً الى امتناع الكذب في حقه بالنسبة الى المجموع عادة لكنه لا يسمى متواتراً ولقائل ان يقول لو كان تكاثر الاخبار المختلفة يوجب العلم بصدق بعضهم فلا ريب في انا نعلم بان الاخبار الكاذبة الموجودة في الدنيا لكثرتها تبلغ درجة التواتر بل يزيد عليه فيجب ان يعلم بصدق بعضها مع ان التقدير علمنا بكذب الجميع وجوابه انا لا نعتبر في التواتر عدداً معيناً ولا ندعي ان الاخبار

ما بلغت حداً مخصوصاً لا بد وان تكون متواترة بل الامر في حصول التواتر عند منع المحال الاتحاد فمتى بلغت الاخبار في الكثرة ولو بمساعدة الامارات الداخلة بحيث يحيل ان يكون باجمعها كذباً كان فيها تواتراً والكثرة بهذا الاعتبار يمتنع تحققها في الفرض المذكور وانا ندعي ان تكاثر الاخبار المختلفة لا يفيد العلم بصدق شيء منها وان بلغت في الكثرة ما بلغت فكما نرى اوقد شهد ضرورة الوجدان ان ... شهادة بينة وقد يتحقق التواتر بالنسبة الى المدلول التضمني للخبر كالو اخبر مخبر بان زيداً كان وقت كذا في موضع كذا من الكوفة واخرى في موضع اخر منها وهكذا فيمكن ان يحصل لنا العلم بتلك الاخبار بانه كان في ذلك الوقت في الكوفة وهو مدلول تضمني لتلك الاخبار وقد يتحقق بالنسبة الى المدلول الالتزامي وهذا قد يكون اللازم فيه لازماً لكل واحد من الاخبار وقد يكون لازماً للقدر المشترك بينها وقد يكون لازماً للقدر المعلوم به منها ولذا كان هو الجميع او البعض قد تكون اللازم مما يعلم افادته تلك الاخبار وقد لا يكون كذلك ثم العالب في تواتر اللازم ان يتواتر معه الملزوم ايضاً سواء كان معنى مطابقياً او معنى تضمنياً فاسند العلم باللازم الى العلم بالملزوم او لا وقد يتواتر اللازم بدون الملزوم فيعلم به صدق اللازم دون الملزوم ولا يجوز ان يستند العلم باللازم الى العلم بالملزوم اذ النقض بل ينفى اثر ... الى الاخبار به اللازم للعلم بالملزوم وحصول التواتر في اللازم مع عدمه في الملزوم انما يتم عند اختلاف فهما في عدد التواتر وذلك كالو اخبر مخبر بقطع عنق زيد واخر بالحراقة واخر بالقائه من شاهق واخر بالقائه في البحر بحيث علم الى غير ذلك من الاخبار باسباب موته فيمكن ان يحصل لنا من تلك الاخبار العلم بموته الذي هو مدلولها الالتزامي وان لم يقطع بشيء من تلك الاسباب بل احتملنا موته بسبب اخر ولا يذهب عليك ان هذا الامثلة يكون اللازم لازماً لكل واحد من الاخبار واما ما يقرب من ذلك بحيث يمكن تحقق التواتر فيه فلو كان اللازم لازماً لمجموع الاخبار خاصة امتنع تحقق هذا القسم فما ذكره بعض المعاصرين من ان التواتر قد يتحقق بالنسبة الى اللازم الذي هو لازم لمجموع الاخبار وان لم يكن لازماً لاحادها مع عدم العلم بصدق شيء عنها غير واضح وقد يتلخص ذلك من كلام العضدي في التواتر المعنوي وعبارته صالحة للتنزيل على غير ذلك كما لا يخفى على من لاحظها

تنبيه

قال الفاضل المعاصر تبعاً لبعضهم ما يحصل العلم فيه بالسامع والنظائر وعدم المخالف بالتواتر مثل علمنا بالهند والصين وحاتم

ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع ذلك الا من اهل عصرنا فان لم يروه الناس عن سلفهم اصلاً فضلاً عن عدد يحصل به التواتر وذلك وان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته بل الظاهر انه من اجماع اهل العصر وعدم نقل المخالف عمن سلف وذلك نظير الاجماع على المسائل الشرعية واكثر الامثلة التي تذكر في الباب من هذا القبيل وليس من باب التواتر وكم من فرق بينهما والمثال الكامل لهذا العصر نقل ... في بلد وتظافر المشاهدون لها في الاخبار وعنها حتى يحصل القطع بها انتهى اقول تحقيق التواتر في الامثلة التي ذكرها ونظائرها مما لا مجال لانكاره ودعوى ان استناد العلم فيها الى مجرد الاتفاق مما لا اشكال في فساده ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق بين نفس التواتر وبين الطريق الموصل اليه وتحقيق المقام ان التواتر على ما عرفت هو اخبار جماعة يمتنع لكثرتهم تواطؤهم على الكذب ولا ريب ان مجرد التواتر في الخارج بمجرده لا يوجب العلم بالواقعة بل لا بد من العلم به والطريق اليه امور منها الوقوف عليه بسماع الخبر من العدد الذي يحصل التواتر بخبرهم وهذا لا يجري الا حيث يتحد فيه الطبقة وما ذكره من مثال الزلزلة من هذا القبيل وكذا امثال وجود الجند بالنسبة الى الكثير من الناس ومنها ان يعلم به بتواتر الاخبار به كاخبار كل مخبر في الطبقة الثانية وهكذا او اخبار كل مخبر عن مخبر مغاير لمخبر اخر ولا يلزم ان يخبر الطبقة العالية على عدد التواتر ليحصل العلم باخبار عدد يحصل به التواتر في تلك الطبقة بل يكفي ثبوت كل سلسلة بخبر واحد فانا امتنع اتفاق الجميع على الكذب لكثرتهم كان تواتراً ومن هذا القبيل الثاني حديث الغدير الذي تروية الخاصة والعامة بطرق متكثرة ومنها ان يعلم به بخبر الواحد المحفوف بقرائن الصدق ومن اخبار المعصوم به ومنها طريق الحدس وهو الغالب في العلم بحصول التواتر في الطبقة العالية بيانه انا اذا وجدنا اهل زماننا متفقين على الاخبار صريحاً او التزاماً بوقوع واقعة مثلاً في سالف الزمان فقد نقطع بملاحظة العادة وتلك الواقعة ان اتفاقهم على ذلك لا يكون الا من اتفاق مثلهم على الاخبار بذلك الى ان ينتهي السلسلة الى المشاهدين الذي نقطع بمقتضى العادة في تلك بلوغهم درجة التواتر فيكون علمنا بالواقعة مستنداً الى التواتر المتاخر الكاشف عن التواتر المتقدم المعلوم لنا بطريق الحدس وما ذكره من مثال وجود حاتم من هذا القبيل وقد يستكشف باخبار جماعة من اخبار جماعة من اخرى تحصيل عدد التواتر بخبر مجموعهم فاتضح ان ما نحن من

ان كثر كمسئلة الباب من باب الاتفاق دون التواتر مما لا وجه له فتفطن ولا تغفل

فصل

اتفق اهل العقل على امكان التواتر ووقوعه وحصول العلم به وخالف في ذلك السمنية والبراهمة ولهم على ذلك شكوك
واهية منها انه كاجتماع الخلق الكثير على طعام واحد وانه ممتنع وجوابه منع المشابهة ان اريد بالطعام
الواحد بالشخص لامكان الاجتماع وتوفر الدواعي غالبا ههنا دون ما ذكروا وان اريد به الواحد بالجنس
او بالنوع فامتناعه ممنوع لا سيما الاخير بسند العيان مغن عن سند البيان ومنها ان كل واحد من
المخبرين يجوز عليه الكذب فكذلك يستلزم تجويز الكذب على الجميع لانه نفس الاحاد وجوابه منع الملازمة
بدليل ان احاد العسكر لا يقومون بفتح البلاد بخلاف الجميع مع انه نفس الاحاد وان الجماعة الكثيرة
يقومون برفع الحجر العظيم بخلاف احادهم الى غير ذلك من النظائر ومنها انه يقتضي العلم بالمتناقضين
بالمتناقضين لو وقع التواتر فيهما وجوابه المنع من جواز وقوع مثل ذلك عادة ولو سلم فيمتنع بالنسبة
الى شخص واحد في زمن واحد نعم يمكن وقوعه بالنسبة الى شخصين او شخص واحد في زمانين لكنه لا
محالا كما في سائر الادلة القطعية المتعارضة ومنها انه يوجب تصديق اليهود والنصارى فيما
نقلوا عن موسى وعيسى عليهما السلام انه لا نبي بعدهما وذلك ينافي نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهذا اهم دليل الثاني وجوابه
منع ثبوت الخبر المذكور عندهم بطريق الاحاد فضلا عن حصول تواتره عندنا كيف والمذكور
في التورية والانجيل خلاف ذلك وعدم الدعوى غير مسموعة وقد يقال ان بخت النصر قد استأصل
اليهود ولم يبق منهم عدد يحصل التواتر بخبرهم ومنها انه لو حصل به العلم الضروري لكان كسائر الضروريات
وليس كذلك لانا اذا راجعنا وجداننا فرقنا بين علمنا بوجود اسكندر وعلمنا بان الواحد نصف الاثنين
والجواب ان الضروريات قد تختلف وضوحا وخفاء ولزوم التساوي فيهما ممنوع والوجدان يشهد
سندا على ذلك ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق وقد خالفناكم والجواب منع الملازمة
لجواز العناد والمباهتة اعلم ان هذه الشكوك لو تمت لدل الاول منها على استحالة وقوع التواتر
والشكوك الثلاثة التي بعدها تدل على عدم حصول العلم منه بالنسبة الى من نطق بها والتزم صحتها
والشك الذي بعدها يقتضي ان لا يكون العلم الحاصل منه ضروريا والشك الاخير يقتضي ان لا يكون
العلم بكونه مفيد العلم ضروريا اختلفوا في العلم المستفاد من التواتر فالاكثر على انه
ضروري وذهب قوم الى انه نظري وفصل بعضهم فجعل بعض انواعه ضروريا وبعضها نظريا

ومن الغزالي

ومن الغزالي انه جعله قسما ثالثا فقال في بعض مصنفاته على ما نقل عنه العلم الحاصل بالتواتر
ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن
وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة قال التفتازاني يريد انه ليس بديهيا اوليا ولا
كسبيا بل من الضروريات التي قياساتها معها كقولنا العشرة نصف العشرين وقد بين كلامه
على انه من النظريات التي يشترك فيها الخواص والعوام ونقل عن العلامة في التهذيب القول
بالنظرية ولعله ناظر الى هذا التنزيل وهو اوفق بما بني عليه من انه توقف على توسط مقدمتين
وان كان الاول اوفق بتسميته ضروريا والحق ما عندي ما ذهب اليه الاولون لنا انه لو كان
نظريا لاستدعى حصوله توسط مقدمتين والتالي باطل اما الملازمة فلان ذلك هو الشان
في جميع النظريات كما لا يخفى على الخبير بعلم الميزان واما بطلان التالي فلانا اذا راجعنا وجداننا
وتصفحنا انفسنا علمنا علمنا بالمتواترات بمجرد العلم بتواترها من غير حاجة الى ملاحظة امر اخر فلو توقف العلم
بها على مقدمة اخرى لوجب ملاحظتها ايضا وسياتي لهذا مزيد بيان واستدلوا على ذلك ايضا بوجوه
اخر منها انه لو كان نظريا لما حصل لمن ليس له اهلية النظر والاكتساب كلا كالعوام او البله او
الصبيان والتالي باطل فالمقدم مثله وقد يشكل بجواز ان يكون علمهم مستندا الى التقليد لانهم
تراهم يقطعون باخبار الاحاد حيث لا يقطع بها غيرهم الا انهم قصورهم عن ادراك النظريات
مطلقا وانما المسلم قصورهم عن ادراك النظريات الخفية ونفي الخاص لا يستلزم نفي العلم ومنها
انه لو كان نظريا لما حصل مع ترك النظر قصدا والتالي باطل بيان الملازمة ان النظري ما يكون
الطريق الى اكتسابه اعمال النظر وقضية ذلك عدم حصوله على تقدير اهمال النظر واما
بطلان التالي فلانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة مثلا وان قطعنا النظر عن كل نظر
ويشكل بجواز ان يكون نظريا مكتسبا من اوايل السن بحيث ينتقل الذهن باول النظر من
غير اعمال روية ولو سلم فانما يتم بالنظر الى النظر الاستدلالي اذ يكفي في النظري الوصول الى العلم
يكفي في الجواب العلم الاجمالي بوجود ما يوجبه ويقتضيه ولا حاجة الى ملاحظته تفصيلا فتدبر ومنها
انه لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه ولم يعد مخالفه مباهتا ومكابرا كما في غيره من النظريات
وبطلان التالي معلوم بالضرورة ويشكل اولا بمنع الملازمة لجواز ان يكون من النظريات

الجلية التي تبتنى على مقدمات واضحة بحيث ينتبه لها باد في توجه والملازم انما يسلم في النظريات
الخفية وثانيا بالمنع من بطلان التالي واما المباهتة فلظهور كون المتواترات الجلية احتج القائل
بنظريته بان حصوله يتوقف على توسط مقدمتين وهما ان المخبرين جماعة لا داعي لهم الى الكذب
المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وانه كلما كان كذلك كان خبرهم ليس بكذب والجواب ان العلم بصدق الخبر لا يستلزم
ملاحظة هاتين المقدمتين بل العلم بالمقدمة الاولى كاف في العلم به من غير حاجة الى ضم المقدمة الثانية
اذ العلم بها في مرتبة العلم بصدق الخبر او منشأ له فلا يتوقف عليه وبعد النظر فيما ذكره الغزالي
من ان العلم بصدق المتواتر يتوقف على توسط مقدمتين وان لم يشعر العالم بهما احديهما هؤلاء مع كثرتهم
واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية انهم اتفقوا على الاخبار عن هذه الواقعة
ووجه فساده ان الذي يتوقف عليه حصول العلم بالتواتر انما هو العلم باخبار الجماعة الكثيرة بالصفات
المعتبرة عن الواقعة الخاصة واما ما ذكره في المقدمة الاولى من انه لا يجمعهم على الكذب جامع فهو
عين المجهول النتيجة او في مرتبتها فلا يتوقف العلم بها عليه وليس مجرد امكان ما ينقدح منه للعقل ترتيبه
موجبا لكونه نظريا بل لا بد معه من كونه مستفادا منه والا امكن ما يتعقل في كل ضروري كقولنا الكل
مشتمل على الجزء وزيادة وكل مشتمل على الجزء وزيادة فهو اعظم من الجزء فالكل اعظم من الجزء ونحوه
ما انصف بالحركة متحرك وكلما اتصف بالحركة فهو متحرك فهذا متحرك الى غير ذلك احتج المفصل بان
من المتواتر ما يعلم صدقه بالضرورة كوجود مكة ومنها ما ليس كذلك كمعاجز الانبياء والائمة عليهم السلام
فان حصول العلم بتلك الاخبار يتوقف على امكان النظر فيها والوقوف على حال المخبرين من
كثرتهم وتباين ارائهم واختلاف بلادهم وتحرزهم كلا او بعضا عن تعمد الكذب وكون الخبر عنه لشبهة
حسية غير صالح لوقوع السهو والخطاء فيهم الى غير ذلك من الامور التي تعتبر في حصول العلم بصحة
الخبر ولا بد من ملاحظة تلك الامور والالتفات اليها في حصول العلم حتى انه لو انفق ذهول المخبر
عنها او بعضها زال عنه العلم بصدق الخبر واحتاج في تحصيله الى مراجعة جديدة والجواب ان توقف العلم
على ملاحظة هذه الامور في بعض الموارد والاحوال تفصيلا لا يصيره نظريا وان كانت تلك الامور
كلا او بعضا خفية في حد انفسها او عند الناظر لان النظر على ما تحقق في محله واشرنا اليه هو ما يتوقف
الانتقال اليه على توسط مقدمتين مشتملتين على هيئة القياس وما عدا ذلك لا يعد نظريا ولو

الانتقال

الانتقال اليه على توسط امر خفي ولو نظري كالتصديق البديهي المتوقف على تصورات نظرية
كحكم العقل بامتناع تواطؤ المخبرين واجتماعهم على الكذب كما قد يستند الى امر جلي ينتقل اليه
في بادي النظر لكثرتهم واختلاف دواعيهم بحيث يستغني معه عن ملاحظة سائر الاعتبارات كذلك
قد يستند الى امر خفي لا ينتقل اليه الا بعد التخلية عن الشبهات والتامل فيه وفي حال المخبرين
والخبر بطريق الانصاف فكما ان الاول ضروري كذلك الثاني ضروري ومما يكشف عما ذكرناه
وقوع مثله في الحسيات فانه قد ينتقل الى حسه بمجرد باد في توجه وقد ينتقل بعد التخلية وتلطيف
الادراك مع انه لا تامل في ان بعده كلاهما ضروريين مطلقا خبر الواحد ما لم يبلغ حد التواتر
سواء كان المخبر واحدا او اكثر وسواء افاد العلم او لا وينبغي ان يقيد بما اذا كان المخبر غير معلوم العصمة
المعصوم اذ لا يعد اخباره متواترا واخبار المعصوم وعرفهم من باب اخبار الاحاد وعرفه التفتازاني
بما لا يفيد العلم بنفسه اي بدون القراين الخارجة او دخلها بالخبر المفيد للعلم بالنظر الى القراين
الداخلة ويمكن دفعه بان المراد بالقراين الخارجة القراين التي تنفك نوعها عن الخبر غالبا وبالقراين
القراين الداخلة وهو التي لا تنفك نوعها عن الخبر غالبا والخبر بالنسبة الى القراين التي تنضم اليه غالبا
لا يفيد العلم ولهذا الخبر ما يفيده منه نادرا اوقد يتهما على هذا او التواتر لكن يحتاج الحد على هذا
التقدير الى التقييد السابق وقد يحكم بافادة الظن وهو منقوض بما لا يفيده منه سواء افاد غيره كما
مر ام لا المنعكس ايضا اما المستفيض باحد ما او لاحتفافه بامارات توجب عدم الاعتداد به ولو افاد
وقع الظن وعلنا بان الضعيف منه يخالف القوي في النوع فلا يبعد ان لا يبقي بعد انعدام الفصل
امكن شمول الحد له ويبقى النقض بطرده وقد يجاب بان المراد ما افاده بنفسه فلا يقدح لوازمه
لما نع ويشكل بان الخبر في نفسه لا يفيد شيئا وانما يفيد ما يفيده بضميمة القراين الداخلة والخارجة
ولو اريد تجويز النظر عن القراين الخارجة فقط بقي النقض بحاله لان الخبر بالنظر الى القراين الداخلة
قد يفيد العلم وقد لا يفيد الظن ايضا ويمكن دفعه بما ذكرنا في حد التفتازاني وينقسم باعتبار كثرة
رواته وعدمها الى مستفيض وغير مستفيض لان رواته ان كانوا فوق الثلاثة فهو المستفيض والا
فغيره وبعضهم جعل المستفيض اعم من المتواتر وهو غير معروف وباعتبار حال الراوي الى الحجة
حد لمعة بحضر غيره واختلفوا في خبر العدل فقيل يفيد العلم مطلقا وقيل لا يفيده مطلقا وهما في طرفي

افراط وتفريط والحق ما ذهب اليه الاخرون من انه قد يفيده لو انضمت اليه القراين وقد لا يفيده
بل الحق عدم اختصاص خبر العدل بذلك فخبر الفاسق ايضا قد يفيده كما يظهر من كلام كثير بل الظاهر انه لا قائل
بالفرق في ذلك ولهذا احتج النافي لافادة خبر الواحد من ترك التعرض لبعض القول الاول لنا انا نجد
الوجدان بذلك فانا كثيرا ما نعلم الوقايع باخبار احاد يخبرونا بها بحيث لا يخالجنا
في صدقهم شك وارتياب وقد مثلوا لذلك بانه اذا اخبر ملك بموت ولده وقد اشرف على حكمه
وخروج المخدرات على صورة منكرة لا يخرجن لخبر موت مثل عادة فانا نقطع بصدق ذلك
الخبر ولكنا ماتي من ان المفيد للعلم هو القراين دون الخبر فمرجع ما كان المفيد هو الخبر بمعونة القراين
اذ قبل الخبر كنا نجوز موت غيره احتج المانع بوجوه منها انه لو افاد العلم لكان عاديا والتالي باطل
بيان الملازمة انه لا تاثير للعلم الا باجراء الله تعالى عادته بايجاد شيء عقيب امر واما بطلان
التالي فلانه لو كان عاديا لاطرد ومن المعلوم خلافه والجواب انا نمنع بطلان عدم الاطراد ان ومن في
كل الاخبار المحفوفة بالقراين المقتضية للعلم فبطلان التالي ممنوع وفي مطلق الاخبار حتى المجردة عن القراين
فالملازمة ممنوعة ومنها انه يؤدي الى تناقض المعلومين اذ حصل الاخبار بها على تقدير الوجه وقوع
مثل ذلك عادة وهو يؤدي الى الجمع بين المتناقضين والجواب المنع من الملازمة متى اتفق وقوع
ذلك لاحد في خبر امتنع ان يتفق مثله في نقيضه معه او يعتبر في حصول العلم باحدهما عدم
الاخر وانا نلتزم حصول العلمين في زمانين فبطلانه ممنوع كما في باب الادلة القطعية
ومنها انه لو افاد العلم لوجب القطع بتخطئة من خالفه بالاجتهاد وهو باطل بالاجماع والجواب ان وقوع
مثل ذلك عند تنافي الاحكام غير ثابت على تقدير ثبوته نمنع بطلان التالي والاجماع المدعى عليه
توهم لانه على غير الخبر المحفوف هذا ويلزم على القول الاول ان لا يحتاج في الشهادة الى تعدد الشهود
بل يجوز ان يكتفي بقول الشاهد مع عدالته وان يمتنع التعارض في اخبار العدول مع ان المنافي
في افادة العلم وصف العدالة وهي تثبت بامارة ظنية كما لا يخفى فكيف يستند العلم بالصدق
اليها لا يبقى جواز التعبد بخبر الواحد المحفوف بالقراين التي يفيد بمعونتها العلم عقلا
كالخبر المتواتر وهو موضع وفاق واما المجرد عنها فالمعروف بين اصحابنا جواز التعبد به عقلا
وانكره بعض قدماء اصحابنا كابن قبة فمنع منه عقلا وحكي ذلك عن جماعة من مخالفينا ايضا والتحقيق

وان القائلين بالجواز ان ارادوا بالجواز نفي عدم حكم العقل فيه بالامتناع والقبح الواقعي
كما يظهر من احتجاجهم عليه بالضرورة فالحق هو الجواز والمستند ما ذكروه وان ارادوا به الجواز الواقعي
بمعنى ان العقل الحكيم بانه لا قبح في العمل به واقعا وانه لا يمنع منه تعالى بمقتضى الحكمة ان يكلفنا العمل
به كما يظهر من المعاصرين فالحق بطلان القول بالجواز كالقول بالامتناع اذ ليس العمل بخبر الواحد مما
يدرك العقل جهاته الواقعية حتى يحكم فيه بحسنه او امتناعه وان ارادوا بالجواز الظاهري بمعنى
عدم القبح مما لم ينكشف الخلاف فان اعتبر مطلقا فالحق خلافه لان العقل لا يستقل بالجواز الا على
على الخبر الاحادي في معرفة الاحكام ولو ظاهرا ولو خص بصورة الانسداد فلا ريب في ثبوت
الجواز لكن يبعد حمل النزاع [illegible]
بالمنع او ترجيح المرجوح على تقدير حلي والذي يختص المانع في ان يحيل الفرض المذكور لا ان يمنع
من حجية خبر الواحد على تقديره وحيث علمت ان الاظهر من وجوه محل النزاع هو الوجه الاول فلنوجه
الكلام عليه ونقول الحجة على ما اخترناه من الجواز قضاء ضرورة به وقد اشرنا اليها واما المانعون
فقد احتجوا بوجهين الاول ان العقل يجوز الكذب في الخبر وعلى تقدير كذبه يؤدي العمل بخبرهم
الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وهو قبيح عقلا فيمتنع تجويزه والجواب من وجهين الاول
النقض بالفتوى بناء على عدم التصويب كما هو الصواب وبشهادة الشاهدين وما اقيم مقامها
وبالاصول المسلمة كاصل البراءة وبالظنون اللفظية ونحو ذلك ووجه النقض انه قد يقع
الخطأ في مورد هذه الطرق كما يشهد به الاعتبار والاختبار وعلى تقديره يجري فيها ما ذكره
في خبر الواحد بعينه من لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال فيلزم عدم جواز التعويل عليها وهو باطل
بالضرورة والاجماع وربما امكن النقض بالقطع ايضا لوقوع الخطاء فيه وان كان اقل من غيره واما
ثانيا فبالحل وهو انه ان اريد بتحليل الحرام وتحريم الحلال تحليل ما هو حرام ظاهرا وتحريم ما هو حلال
ظاهرا فالملازمة ممنوعة لان ثبوت الاحكام في الظاهر منوط بما تصح مساعدة الادلة عليها ولا فرق
في ذلك بين ان يعتبر التحليل والتحريم المستفادين من خبر الواحد ظاهريين او واقعيين وان اريد تحليل
ما هو حرام واقعا وتحريم ما هو حلال واقعا فان اعتبر التحليل والتحريم من حيث الواقع فالملازمة
ايضا ممنوعة وان اعتبر من حيث الظاهر فبطلان التالي ممنوع فان ثبوت الاحكام عندنا تابع لحسن

تشريعها فقد يحسن وضع القاعدة وتعميمها الى جميع موارده تسهيلا لامر التكليف وان
ادى الى ارتكاب القبيح الواقعي ومن هذا الباب جواز الاعتماد على الامارات الشرعية من الاصحاب
وقول ذي اليد والشهادة مع امكان الفحص عن الواقع وتحصيل العلم بها ولو فرض النزاع في صورة
انسداد باب العلم وبقاء التكليف فالمنع اوضح لانه قد يحسن الامر بالقبيح محافظة على ما هو اهم منه
من فعل الحسن ويحسن النهي عن الحسن محافظة على ما هو اهم منه من ترك القبيح كما ان القبيح قد
يكون مقدمة تعيينية لما هو اهم منه من فعل الحسن فيجوز لنا ارتكابه بل يجب كالتوصل الى منع علينا
بقتله وقد يكون الحسن سببا لحصول القبيح تكرارها هو من فعله فيجوز لنا تركه بل يجب كما في حصول
القبيح مع علمنا بحسن كل حال فيما اشتبه علينا الحال فلم نتمكن من تمييز القبيح عن الحسن فيحصل
فيحسن منا حفظا ارتكاب القبيح او ترك الحسن للتوصل الى الاهم فيحسن من الشارع ان يلزمنا بها مع
قضاء المصلحة بعدم وضع اسباب التمييز ومن هذا الباب جملة من الطرق الشرعية بالنسبة
الى مواردها التي لا سبيل لنا الى تحصيل العلم بها كاخبار الاحاد والشهادات فانها وان لم
تستلزم الاصابة الى الواقع بل قد يتخلف عنها لكن الغالب فيها الاصابة لرجحان ان يحسن منا
الاخذ بها في جميع مواردها حتى في مورد التخالف مع عدم العلم به وان يحسن من الشارع ان يلزمنا
بتحصيل ما هو الغالب فيها من الاصابة واما بالنسبة الى الموارد التي نتمكن فيها من تحصيل
العلم بالواقعة فلتسويغ الاخذ بتلك الامارات مبني على الوجه السابق ثم هذا مبني على ما
حققناه في محله من ان حسن الفعل وقبحه ليسا من لوازم ماهيته وذاتياته غالبا بل مبناهما على
الوجوه والاعتبارات التي لا دخل له فيختلفان باختلاف الاحوال فيصح في قتل النفس المحترمة الذي
هو قبيح قبل قيام شهادة العدول المعتبرة في نظر الشريعة ان يكون حسنا بعد قيامها وهكذا الكلام
في نظاير ذلك واما ما يجاب به من ان الغرض الداعي الى تشريع الاحكام امران احدهما الوصول
الى الواقع والثاني اظهار الامتثال والعبودية والامر الاول وان جاز
تخلفه من التعويل على تلك الطرق الا ان الامر الثاني مما لا يتخلف عنها بعد تشريع الشارع لها والامر
بالاخذ بمقتضاها فعلى البناء على ما حققه فعلم من ان جهات التكليف لا ينحصر في جهات الفعل
ولا يقول به المجيب لا حاجة اليه في المقام بناء على تخصيص محل النزاع بصورة انسداد باب العلم و

بقاء التكليف

بقاء التكليف كما عرفت من بياننا انفا وعلى تقدير عدم التخصيص فالبيان فاوضح من افادة المدعى
الثاني لو جاز التعويل على خبر الواحد في الاخبار عن المعصوم لجاز التعويل عليه في الاخبار عن الله تعالى
والتالي باطل اتفاقا اما الملازمة فلان كلا منهما خبر مشتمل على الشرائط المعتبرة في قبوله فيجب القبول
فيهما تحقيقا والجواب منع الملازمة فان الدواعي في الاخبار عنه تعالى تتوفر على الكذب على تقدير القبول
لما فيه من اثبات منصب الرياسة والفوز بمقام النبوة والرسالة ومع ذلك فالاخبار عنه تعالى يستدعي
مزيد استعداد ليتيسر حصوله فيحتاج قبوله ولهذا يحتاج الى انضمام المعجزة على اختلاف المقام واعلم
انه قد يحكى عن بعض القول بوجوب العمل بخبر الواحد عقلا لانه من دفع الضرر المظنون فان
اراد اثبات ذلك لصاحب يحكم ببقاء التكليف وبانسداد باب العلم اليه فهو متجه الا انه خروج
عن محل البحث على ما عرفت وان اراد ذلك مطلقا ولو مع انتفاء احد الامرين ففساده واضح
اذ ليس لاظن بالضرر حينئذ بل نقطع بعدمه لقبح التكليف بدون البيان المعتبر
اختلف القائلون بجواز التعبد بخبر الواحد عقلا في وقوعه شرعا فذهب السيد المرتضى وجماعة
من قدماء اصحابنا الى عدم وقوع التعبد به وصار الاكثرون الى وقوع التعبد به
وهو الحق لنا وجوه الاول قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة
ان المراد بالنفر اما النفر الى الجهاد كما نص عليه بعض المفسرين وذكر انه لما نزل في المتخلفين
ما نزل كانوا اذا بعث النبي صلى الله عليه وآله سرية الى الكفار ينفرون جميعا ويتركونه منفردا فنزلت
الاية وعلى هذا فالضمير في ليتفقهوا ولينذروا قومهم واليهم راجع الى الفرقة باعتبار ما بقي
منهم وفي الباقي الى الطائفة واما النفر الى طلب العلم وتعلم الاحكام فالضمير في الثلاثة الاول
وفي رجعوا راجع الى الطائفة وفي الباقي الى الفرقة وعلى التقديرين فالمستفاد من الاية وجوب
التحذر عند انذار الطائفة او من بقي من الفرقة وهو يقتضي حجية خبرهم في الانذار اما الثاني
فواضح واما الاول فلوجهين الاول انها دلت على وجوب الانذار وهو يستلزم وجوب العمل
بمقتضاه اماما او صونا لها عن وجوب الانذار فلان لولا اما للتنديم او للتحضيض وعلى التقديرين
يستفاد منها وجوب النفر واذا كان المراد بالنفر النفر الى تعلم الاحكام كان كل من التفقه و

والانذار ولجا حيث جعل غاية للنفر الواجب فان وجوب شيء لشيء يستلزم وجوب ما يجب لكل
بنتهما عليه عند بحث المذرته مضافا الى ان ذلك هو المفهوم من فحوى الخطاب عرفا ولا سبيل الى
حمل اللام على العاقبة لانه مجاز ولا قرينة عليه مع حصول التخلف الا ان يحمل على الغالب فيزداد
تعسفا لانه يكفي في وجوب النفر وجوبه بعض غاياته ولا ريب في وجوب التفقه فيبقى وجوب
الانذار منفيا بالاصل لانا نقول ظاهر الاية يقتضي وجوب النفر للغرضين وهو يقتضي وجوبهما
اذ لا يعقل وجوب شيء للتوصل به الى مندوب كما لا يعقل وجوبه للتوصل به الى واجب ومندوب
والعرف مساعد على ذلك ولو فرض النفر بالنفر الى الجهاد امكن ان يستفاد منها ايضا
وجوب مكث البعض للتفقه والانذار ويتم الاستدلال به بالبيان المتقدم واما وجه استلزام
وجوب الانذار لوجوب العمل بمقتضاه فلان المفهوم من اطلاق وجوب الانذار عرفا هو طلب
العمل بمقتضاه لا وجوبه كما يظهر بالتدبر في نظايره والظواهر المستندة الى دلالة الالفاظ حجة
وان فهمت منها بطريق الالتزام ولان الامر بالانذار مع المنع من العمل به بعيد لغوا
وسفها وهو ممتنع في حقه تعالى وبهذا البيان يتضح وجه الاستدلال على تقدير ندبية الانذار
من استلزام وجوب الانذار لوجوب العمل بمقتضاه فيثبت الوجوب بالاجماع المركب وكذا لو منع
استلزامه لجوازه فيثبت الوجوب بما مر لانا نقول لا نم انحصار فائدة الانذار في جواز العمل به
بل يكفي جوازه في الجملة ولو عند احتفافه بالقراين القطعية او بلوغه حد التواتر لانا نقول
هذه ثمرة نادرة الحصول والاعتبار الصحيح لا يساعد على اعتبارها في مثل المقام الثاني
نعم وجوب الحذر عند انذارهم في معنى وجوب العمل بما يشتمل عليه اخبارهم لانه تعذر الحمل
على الترجي لا يعين الحمل على الايجاب لامكان الحمل على الندب لا يساعد مساعدة الاصل عليه
لانا نقول قد حققنا سابقا ان الظاهر من الالفاظ المستعملة في الطلب هو الايجاب بشهادة
العرف والاستعمال فلا يصار عند الاطلاق مع ان ثبوت الرجحان كاف في اثبات المقصود بل
في اثبات الوجوب ايضا بضميمة ما عرفت من الاجماع المركب وقد يتفصى عن السوال المذكور

وجهين

بوجهين الموين الاول ما ذكره بعض افاضل المتاخرين من ان المقتضي للحذر ان كان موجودا
وجب والا لم يحسن لانه لا يحسن الحذر وفيه نظر لان المقتضي قد يكون محتمل الوقوع فيحسن الحذر
تحفظا من اصابة المحذور كما في كثير من المكروهات فالملازمة ممنوعة الثاني ما ذكره بعض
المعاصرين من ان ندبية العمل بخبر الواحد على الاطلاق غير معقول لان خبر الواحد قد يشتمل على ايجاب
شيء او تحريمه ولا يعقل ندبية العمل بالواجب والحرام نعم قد يتصور ندبية العمل بالواجب في
الواجب التخييري لكن لا يكون التخيير الا بين امرين وليس الامر هنا الا العمل بالاصل او الكلام
في حجية خبر الواحد حيث لا معارض له بالخصوص وح فاما ان يعتبر التخيير بين الاخذ والعمل بكل
منهما او بين مؤديهما والاول تخيير في المسئلة الاصولية سواء اعتبر التخيير بينهما على الاطلاق
او في خصوصيات الموارد اما الاول فواضح واما الثاني فلان التخيير فيه من الجزئيات التخيير
في الاول وفي فرعه والمفهوم من الاية على ما بنى عليه المكاوك هو التخيير في المسئلة الفقهية
دون الاصولية على ان مرجع ذلك الى التخيير بين اعتقاد الوجوب وعدمه ولا معنى لجواز
اعتقاد الوجوب ومع ذلك فلا تعارض بين الاعتقادين حتى يستلزم التخيير حجية
احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الا
عتقاد بجواز العمل بخبر الواحد بعد العثور عليه ولا سبيل الى جمع الوجوب وانتفاء
الجواز مع الاستصحاب ليرتفع التنافي اذ بعد بقاء التكليف بالاحكام وجواز
الاستنباط من خبر الواحد يلزم وجوب العمل به من باب المقدمة ولا يجدي
في صحة التخيير امكان الاستنباط ح من الاصل اذ العمل بالاصل انما يصح
عند تعذر معرفة الحكم بغيره والثاني تخيير في المسئلة الفقهية وهو يؤدي
الى اجتماع المتنافيين فان جواز الواجب او استحبابه غير معقول كما مر و
جعله من باب التخيير بين العمل بالخبرين المتعارضين او فتوى المجتهدين غير
مستقيم لان ذلك للتخيير عند الاضطرار بخلاف المقام فان الاية واردة بحج
في حق الحاضرين المتمكنين من معرفة الاحكام على ان التخيير هناك ارشاد الطريق
العمل لا المعرفة ان احدهما هو الحكم الشرعي بالخصوص اعني ملخصا اقول وفيه

عند انضمامه الى هذا القصد وان لم يكن هو معتبرا في حقه لانه عن مجازفة فان
قلت فعلى هذا ينبغي القول بان المراد بالانذار الانذار بطريق الفتوى ولا
يقدح عموم تقتي عمم تقليد مفت على المقلد لان وصف المفتي انذاره
على مذهبه عند عدم تقليده لغيره بما يخالفه وان لم يتعين عليه الفتوى حيث
يتعدد المفتي قلت الانذار بطريق الرواية قد كان متداولا في العصر الاول
ومعتبرا كما سيأتي التنبيه عليه في بعض المباحث الاتية وقضية الاطلاق
تعميم الحكم اليه ايضا نعم يتجه ان يقال اذا ثبت بالاية جواز العمل بالخبر
عند قصد الانذار ثبت مع عدمه لعدم قائل بالفرق ثم على الاية اشكال
اخر منها ان الاية صالحة لتنزيل اخر وهو ان المراد بالنفر النفر الى الجهاد
والمراد بتفقههم انهم اذا شاهدوا غلبة المسلمين مع قلة عددهم وكونهم بلا زاد
ولا سلاح على المستولين مع قوتهم وكثرة عددهم وشاهدوا في ذلك صنع الله
واعلاء كلمته ووقفوا على المعاجز والدلائل الدالة على حقية الدين رجعوا
الى قومهم وانذروهم بما عاينوا من دلائل الحق ليحذروا من الكفر والنفاق
فلا دلالة للاية على حجية خبر الواحد واما تعويل الفرقة الباقية على اخبار
الطائفة فليس بحجة في الشرع والا لدار بل للوثوق حد التواتر ولانضمامه
بالامارات المفيدة للوثوق بالخبر والجواب ان هذا التفسير وان كان
منقولا عن بعضهم لكنه شاذ لا سيما وقد عليه ظاهر سياق الاية فلا يعتد به
ومنها ان المراد بالانذار الانذار بطريق الفتوى دون الرواية بقرينة
ذكر التفقه واعتبار قول الواحد فيها خروج عن محل البحث والجواب ان الانذار
يعم الانذار بطريق الفتوى والرواية بقرينة وتقييده بالاول خروج عن الظاهر
من غير دليل وليس في لفظ التفقه دلالة عليه لان الفقه في اللغة لمطلق الادراك
وتخصيصه بالملكة المخصوصة او الادراك المخصوص مبني على اصطلاح مستحدث
بين الاصوليين ولو سلم فلا شهادة فيه على التخصيص فان الفقه قد يطلق
بطريق

بطريق الرواية لمن يعتبر الرواية في حقه وقد يقال لا مدخل للتفقه اعني معرفة
الحكم في قبول الرواية وانما يعتبر ذلك في قبول الفتوى فاعتباره في قبول
الانذار دليل على ان المراد به الفتوى خاصة وجوابه ان التفقه لم يعتبر في
الاية شرطا لقبول الانذار بل جعل غاية للنفر كالانذار ولا يلزم من جعل
امرين غاية لشيء ان يكون احدهما معتبرا في الاخر ولهذا لم يعتبر في التفقه
الانذار مع ان فرض الانذار بطريق الرواية مع عدم التفقه بعيد جدا
والاية بعد التسليم واردة على حسب الغالب المعتاد وقد يخص الاية با
لانذار بطريق الرواية لان تعميمها الى الانذار بطريق الفتوى يوجب
وجوب قبول المجتهد الفتوى مثله فان القوم المنذرين قد يكونون
مجتهدين او يكون فيهم مجتهد اصحاب فتاوى المجتهد لا تعتبر في حق
مثله فان قيل بتخصيص الانذار بالانذار بطريق الرواية ليس باولى
من تخصيص القوم بغير المجتهدين فما وجه الترجيح قلنا عموم قوم
المضاف لافراده وضعي بخلاف شمول الانذار لنوعيه فانه حكمي
فيترجح تقييده على تخصيصه والتحقيق ان فرض بلوغ القوم المنذرين
مرتبة الاجتهاد كلا او بعضا بعيد عن سياق الاية فشمولها لهم غير
واضح بخلاف شمول الانذار لنوعيه فكان توكه على الاطلاق اولى ولا
يقدح ذلك في اثبات حجية خبر الواحد في حق المجتهد لان ثبوتها في حق
غيره يقتضي ثبوتها في حقه اما لوضوح المناط او للاجماع المركب
فقد يتوهم ان الاية لا تتناول الاخبار التي لا انذار فيها كاخبار الندب
والكراهة بل لا تتناول اخبار الوجوب والحرمة ايضا اذا تجردت
عن التصريح بالانذار اذ مجرد الاخبار عنهما لا يسمى انذارا والجواب ان
الاخبار بايجاب شيء او حرمته في قوة الانذار بتركه او فعله وان لم
يصرح به والاطلاق الانذار يتناول الصريح منه والضمني وقبول قول

ايضا نظرا لان المفهوم من الامر بالحذر انما هو العمل على حسب انذارهم من فعل
او ترك دون الاتيان به على الجهة التي اشتمل انذارهم عليها اذ التحقيق ان
نية الوجه غير معتبرة ومع تسليم ذلك فالمستفاد عند من يتسامح في ادلتها
لو كان اعادوا الخبر على وجوب فعل او ترك وهم يعملون بها على وجه الاستحباب
نظرا الى قصورها عن افادة الوجوب لا يلزم الاحتياط بوجوب شيء او حرمته
يستلزم الاحتياط يجوز الاتيان به بنية الوجوب او تركه بنية التحريم
فاذا كان مفاد الاية استحباب العمل بخبرهم منهم لزم المحذور المذكور
كذا لو فرض تصريح المخبر بذلك لانا نقول الاحتياط بالجواز لا يعد انذارا فيخرج
عن مورد الاية ولو عم الحكم اليه بالاجماع المركب لا يمكن التمسك به من
اول الامر ثم لم يتحقق الدعوى المذكور ثم ما ذكره من عدم مساعدة التاويل
المذكور على التخيير بين العمل بالاصل وخبر الواحد واضح الاندفاع لان المستفاد
من الاية جواز العمل بخبر الواحد فحمله على الوجوب التخييري لا يقتضي الا التخيير
بين العمل بخبر الواحد ومعادله لا التخيير في مواد يها مع انه ايضا مستقيم
كما عرفت ولقد كان له ان يتمسك ايضا بان خبر الواحد قد يقتضي الوجوب
التعييني فلا يعقل ان يجب على التخيير العمل بالواجب التعييني وما ذكره من ان
التخيير في المسئلة الاصولية راجع الى التخيير بين اعتقاد الوجوب وعدمه غير
مستقيم بل راجع الى التخيير في البناء على حجية كل من الدليلين واما ما ذكره من
ان التخيير هنا في مقام الاختيار والتخيير بين الخبرين المتعارضين والفتاوى
المتعارضة تخيير عند الاضطرار فان اراد ان التخيير بين الصورتين انما
يثبت حال الاضطرار فهو لا ينافي ما اريد بالنظر وان اراد ان التخيير في الدليلين
انما يثبت حال الاضطرار فهو في محل المنع ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره
من ان الاستحباب يجتمع مع الوجوب التخييري قد اوضحنا فساده في بعض مباحث
الترجيح انه لا قائل بعد بوجوب العمل بخبر الواحد على سبيل التخيير بينه

وبين

وبين العمل بالاصل فلا وجه لاطالة الكلام عليه بما لا طائل فيه واعلم ان هذه
الاية يتناول باطلاقها الانذار بعد الواسطة ومعها مع تعذر الحكم او تنقيحا
وبعدمه لان وجوب العمل بانذار المنذرين يقتضي جواز التعويل على رواياتهم
من معرفة الاحكام وذلك معنى التفقه في الدين فيجب عليهم انذار غيرهم ويجب
عليهم القبول وهكذا نعم من يزعم ان العلم بوجوب العمل لا يستلزم العلم
بالحكم فله منع دلالتها على حجية خبر الواحد مع الواسطة الا ان يلتزم بعدم تحقق
الانذار على التفقه واعلم ايضا ان اطلاق هذه الاية يعارض اطلاق منطوق
اية النبأ معارضة العامين من وجه فيرجع اطلاق اية النبأ لتقويته بما
لتقابل والموافقة للاصل ودح فيعتبر في المنذرين ان يكونوا عدولا فلا
يستفاد من الاية الا حجية خبر من يثبت عدالته بالقطع او بطريق قطعي ولا
ريب في تعذر الامرين في زماننا بالنسبة الى جل اخبار احادنا المأثورة او
كلها فلا سبيل الى استفادة حجيتها من هذه الاية لا يقال اذا تعذر العلم
بعدالة الراوي تعين التعويل فيها على الظن وهو مما يمكن حصوله في حق المتقدمين
غالبا لانا نقول انسداد باب العلم انما يوجب فتح باب الظن مع العلم ببقاء
التكليف فيه ونحن لا نعلم بقاء وجوب العمل بخبر العدل الواقعي بعد انسداد
طريق العلم اليه بل الثابت حينئذ اما انتفاء وجوب العمل بمقتضى الظنون او
الخاصة التي من جملتها العمل بخبر من يحصل بصدقه الوثوق وان لم يحصل الوثوق
بعدالته مع ان دلالتها ممنوعة من جهة اخرى ايضا وهو انه لا خفاء في ان
مجرد الاخبار عن امر مخوف لا يسمى انذارا ما لم يقصد معه التخويف وهذا
خلاف طريقة اهل الرواية فان الذي يظهر منهم انهم انما يعنون في رواياتهم
مجرد النقل والحكاية لا الزام السامع المجتهد بالعمل بما يرويه من الرواية ولا
تعليمه بها واما حيث يقصدون الالزام فهو في الحقيقة من باب الافتاء
على مقلديهم ليس حجة في حق المجتهد قطعا ودعوى حجية اخبارهم على المجتهد

الواحد فيها يوجب قبوله في بقية الاحكام بطريق اولى او نقول اذا ثبت
ان وجوب القبول في البعض ثبت في الكل لوضوح المناط وعدم القول
بالفصل ومنها ان الحكم المذكور انما ثبت في حق المشافهين فلا يثبت
في حق غيرهم الا بالاجماع وهو منتف في محل النزاع والجواب بعد تسليم
اختصاص مثل الخطاب المذكور بالمشافهين انه لا نزاع هنا في شركة
التكليف بل في ثبوت الحكم اذ على تقدير ثبوته في حق الحاضرين لا كلام
في ثبوته في حق الغائبين مضافا الى قيام ساير الادلة الدالة على
شركة التكليف من الاخبار وغيره ومنها ان الاية ظاهرة في المقصود والمسئلة
اصولية يطالب فيها بالقطع والجواب ان الظواهر التي قام على حجيتها
قاطع كظواهر الالفاظ يعول عليها في المباحث الشرعية وان كانت فرعية
الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه تعالى علق وجوب
تبين النبأ على مجيء الفاسق به فيدل بمفهومه على عدم وجوب التبين
عند مجيء العادل به ومقتضاه جواز القبول لان الامر بطلب البيان
اما كناية عن عدم جواز القبول او مجاز عنه او مخصوص بما اريد به العمل
بمقتضى نبائه فيكون وجوبه شرطيا او يرجع الى الوجه السابق او على وضع
خاصة لا بعض التبين فيها منها الواقعة التي نزلت الاية فيها حيث يجب
فيها طلب البيان عطفا لتهمهم بالصدقات فان انقادوا الى الحق واذوها
تبين كذب النبأ قضاء بظاهر الحال وان استنكفوا منها واظهروا ا
التمانع والمعاداة تبين صدقه ووجب التهجم عليهم بهم لكن هذا في
الحقيقة راجع الى طلب امر مخصوص يحصل به البيان وليس بطلب نفس البيان
حقيقة وبالجملة فلا بد من حمل الامر بالتبين على احد هذه الوجوه للاجماع
على عدم وجوب التبين عند خبر الفاسق مطلقا وعلى هذا فاندفع ما في
كتب القوم في بيان وجه الاستدلال من انه تعالى علق وجوب تبين النبأ

ع

على مجيء الفاسق به فعلى تقدير مجيء العادل اما ان يوجب القبول وهو المدعى
او يجب الرد فيلزم ان يكون العادل اسوء حالا من الفاسق غير مستقيم
اذ مرجع الامر بالتبين فيما عدا الوجه الاخير الى رد نبائه وفي الوجه الاخير
يجب التبين في نبأ العادل ايضا وانما يتم ما ذكره اذا حمل الامر بالتبين
على وجوبه مطلقا وهذا مما لا ذاهب اليه ثم المعروف بينهم ان الدلالة الكائنة
ناشئة من تعليق الحكم على الشرط وبعضهم جعلها ناشئة من تعليقه
على الوصف وعلى كل من التقديرين يتوقف على القول بثبوت مفهومه
وقد حققنا سابقا ان تعليق الحكم على الشرط يدل على انتفائه بانتفائه
بخلاف التعليق على الوصف فيبطل الاستدلال على الوجه الاخير ودعا
جمع الى التمسك به حوضا بعض من وافقنا في اصله على المنع كالفاضل
المعاصر نظرا الى ان المفهوم من الاية بمساعدة العرف قبول نبأ العدول
وهذا ناظر الى ما حققناه سابقا من ان التعليق على الوصف وان لم يكن
في نفسه مقتضيا لنفي الحكم عن غير محل الوصف الا انه قد يقتضيه بمعونة
المقام اقول وفيه نظر لان مساعدة المقام على استفادة حكم المفهوم من
التعليق على الوصف بناء على عدم دلالته عليه في نفسه اما ان يكون
قرائن حالية وثبوتها في المقام مم قطعا او قرائن لفظية راجعة الى انحصار
فائدة التعليق في الاحتراز او ظهورها بحسب مقام التعليق من بين
الفوائد وهذا انما يتصور جريانه بحيث يحصل الوثوق والاعتداد به
فيما اذا انعلق الوصف الخاص بالموصوف العام كما في قولك ان جاءك مخبر
فاسق او رجل فاسق بنبأ ونحو ذلك مما يشتمل على التقييد اللفظي
المقتضي اعتباره في الكلام لفائدة زائدة على فائدة بيان الحكم وظاهر ان
المقام ليس من بابه بل من باب توجيه التنبيه عن مورد الحكم بعنوان
خاص على التعبير عنه بعنوان عام ومثل هذا لا يستدعي فائدة ظاهرة

تو بيل على فائدة بيان الحكم في الوارد الخاص ومع الاغماض في ذلك فلا تعليق
الحكم على الوصف في المقام مزيد خصوصية لا يوجد في غيره فان ما ذكره
في مقتضى دلالته على حكم المفهوم في غير المقام من عدم انحصار الفائدة
فيه وان من جملة الفوايد كون محل الوصف محل الحاجة متجه في المقام ايضا
مضافا الى ان لهذا المقام نكتة اخرى ايضا وهي التنبيه على ان الخبر المتهم
بالفسق بعيد عن مقام الاعتماد والاستناد جدا اذ يحتمل في حقه ما
يحتمل في حق المخبر العادل من السهو والنسيان مع زيادة وهي احتمال
تعمده للكذب او تعويله في خبره على امارات ضعيفة واوهام سخيفة
ناشئة من انتفاء صفة العدالة عنه الحاجزة عن الاقتحام في مثل
ذلك وهذا ظاهر لا سترة عليه واما على الوجه الاول وهو اثبات
المفهوم بالتعليق على الشرط فيتجه فيه الاشكال من وجوه منها ان مفهوم
الاية بمقتضى التعليق ان لم يجئكم فاسق بنبا فلا يجب ان تتبينوا
لا ان جائكم عادل بنبا فلا يجب ان تتبينوا كما هو مفهوم المقصود واجيب
بان عدم مجيء الفاسق بالنبا اعم من عدم مجيء احد به او مجيء عادل
به فيتناول المقصود ويشكل بان المراد بالتبين اما عدم جواز القبول
فحينئذ لا يصح اعتبار نقيضه جزاء للاعم اذ لا معنى لجواز قبول النبا
عند عدم مجيء احد به اذ لا نبا حتى يحكم عليه بجواز القبول او وجوب
طلب ما يحصل به البيان وح فيقتضي تخصيصه بمواضع مخصوصة
ولا ريب في وجوب تبين نبا العادل فيها ايضا فيتعين الغاء المفهوم
بالنسبة الى ما هو المقصود من احد نوعيه ويمكن اختيار الشق الاول
والتزام التخصيص في الشرط بقرينة اختصاص الجزاء ويمكن ايضا حمل
الامر بالتبين على وجوب الرد لا على عدم جواز القبول لتساوي صلوح
اللفظ بالنسبة اليهما فيصح اعتبار وح للاعم لكن يبقى الاشكال في

ترجيحه

ترجيحه ويمكن ان يجعل صحة تعميم المفهوم من امارات ومنها ان قوله تع
فتبينوا يحتمل المعنى الاخير من المعاني المذكورة وعلى تقديره لا يتم الا
حتجاج بالاية كما مر ويمكن دفعه بانه بعيد عن اللفظ ولا قرينة على
ارادته فلا مصار اليه ومنها ان مفهوم الشرط في الاية عدم وجوب التبين
خبر الفاسق عند عدم مجيئه به لا عدم وجوب تبين خبر العادل عند
مجيئه به لوجوب المحافظة على ما في الشرط والجزاء منطوقا ومفهوما
وان تغاير ايضا واثباتا لا يقال فيلغو المفهوم اذ لا يحصل له لانا
نقول ليس اعتبار المفهوم من اللازم بل قد يلغى وامثلته كثيرة وما
نحن فيه منها لعدم ثبوت محصل للمفهوم يوجب الغائه لا يبعد ان عادة
يكون لها محصل وربما امكن ان يقال انا ان استفدنا من سياق
الاية ولو بمساعدة العرف انها مسوقة لبيان حال النبا كانت
في قوة قولنا النبا ان جائكم فاسق به فتبينوا فتدل على عدم وجوب
تبين نبا العادل بمفهوم الشرط وان كانت استفدنا انه مسوقة لبيان
حال الفاسق كانت في قوة قولنا الفاسق ان جائكم بنبا فتبينوا فلا
يكون لها دلالة على حكم نبا العادل والتحقيق انه على التقدير الاول يصلح
لا دلالة لها على المفهوم لاختلاف لوازم الكلام باختلاف طرق تاديته
وبهذا يتضح سقوط الاحتجاج بالاية على المقصود ومنها ان المفهوم
الاية ليس حجة في مورده ها وهو نسبة الارتداد الى من ثبت اسلامه
قبلها او الى المانع من اداء بعض الحقوق الواجبة اليه فلا يكون لوصف
الوصف مدخل في وجوب التبين اما الاول فلما روي في شان نزولها
من ان النبي ص اذا ارسل الوليد بن عقبة الى بني مصطلق ليأخذ منهم
صدقاتهم فلما قرب الى ديارهم خرجوا اليه ليتلقوه تعظيما لحقه فلما
لما كان بينه وبينهم في الجاهلية من العداوة فذهب الى النبي ص واخبر

بما نعهم من اداء الصدقات وقد يروى انه اخبر بارتدادهم فنزلت الاية واما
الثاني فلان قول العدل الواحد لا يقبل في مثل ذلك فلا يكون العدل
في عدم قبول قول الوليد فسقه فيكون التعليق للتنبيه على فائدة غير
المفهوم كتعيين المخبر واجيب تارة بان ارتكاب التقييد في المفهوم فانه مقدم
على الغائه بالكلية واخرى بان المراد تبينوا ايضا ثم ما يظهر لكم انهم اليه
بناء مثله فيدل بعمومه على قبول بناء العدل في الجملة ولو حيث تفهم
اليه مثله ولا يخفى ما فيهما من التكلف المستبشع ومنها ان التعليل
بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة الاية يقتضي تحقق الحكم فيما اذا كان
هناك اصابة وندامة على تقدير ظهور الخطاء فيتحقق بمورده ولا يتعدى
الى محل البحث والجواب ان الاصابة والندامة على تقدير ظهور الخطاء
قد يتحققان في العمل بخبر الواحد في احكام ايضا كما اذا ورد في قصاص
او حد او ما اشبه ذلك ونتم الكلام في الباقي بعدم القول بالفصل ويمكن
الجواب ايضا بالعبرة بعموم الحكم لا بخصوص التعليل لامكان وروده بتقريب
الحكم الى الفهم في مقام الحاجة او لان المراد ان العمل بخبر الفاسق مما يؤدي
الى الوقوع في مثل تلك المفسدة غالبا فلا بد من التحرز عن العمل به مطلقا
فتدبر ويتوجه على الاحتجاج بهذه الاية ايضا اشكالات اخر ان تقدم
ذكرها في الاية السابقة وهي ان الخطاب الى المشافهين فلا يثبت
في حق غيرهم الا بالاجماع وهو منتف في محل النزاع وانها ظاهرة بعد
تسليم دلالتها في المفهوم والمسئلة اصولية يطالب فيها بالقطع وقد
تقدم الجواب عنها الثالث قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا
من الهدى والبينات من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك
يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وجه الدلالة ان الموصولة بعمومها
يتناول الاحكام الشرعية والتهديد على كتمانها يقتضي وجوب بيانها

واظهارها

واظهارها وهو يقتضي وجوب عمل السامعين بها والا لانتفى الفائدة
في بيانها كما مر نظيره في الاية الاولى ويرد عليه وجوه منها ان المراد انظار
اليهود حيث كانوا يخفون اوصاف الرسول مما كان مذكورا عندهم في
التورية فلا تعلق له بالمقام ويمكن دفعه بانه تخصيص لا شاهد عليه
اذ على تقدير تسليم وروده في ردعهم فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
المورد وفيه نظر ومنها انها لا يتناول لما بينه الرسول والامام
اذا لم يكن مبينا في الكتاب كما هو محل الحاجة من الخبر الواحد والجواب ان
كلما بينه الرسول او الامام فقد بين في الكتاب العزيز ولو بعمومات
الامر بالطاعة والتحذير عن المعصية او بالخصوص كما يدل عليه قوله تع
وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولا يقدح عدم وقوفنا عليه
في ظاهر الكتاب لجواز ان يكون بيانه في بعض مراتب بطونه ولا ينافيه
اعتبار كون البيان للناس اذ ليس المراد به جميع الناس لعدم تحقق
البيان لهم بل بعضهم ويكفي في صدقه تحققه بالنسبة الى النبي ص
والائمة ع ولو خص الكتاب بالتورية كما هو الظاهر من السياق وبه
صرح اهل التفسير كما مر في الوجه السابق سقط الجواب ومنها ان
تحريم الكتمان مقيد بكونه مبينا في الكتاب فيكون القبول مقيدا
به ايضا ولا بد من العلم بالقيد ومعه لا يبقى ثمرة لقبول الخبر ومنها
ان الامر بالبيان لا ينحصر فائدته في وجوب العمل به مطلقا بل يكفي
وجوبه اذا افاد القطع وانه خطاب الى المشافهين فلا يتناول غيرهم
وانه ظ والمسئلة اصولية يطلب فيها العلم وقد سبق ذلك كله باجوبته
الرابع قوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه الدلالة انه
تع امر عند عدم العلم بمسئلة اهل الذكر والمراد بهم اما اهل القران
او اهل العلم وكيف كان فالمفهوم من الامر بسؤالهم انما هو استرشادهم

والاخذ بما عندهم من العلم والسؤال عندهم عدم العلم كما يقع عن حكمة الواقعة كما هو شان المقلد فيجاب بذكر الفتوى كذلك قد يقع عما صدر عن المعصوم من قول او فعل او تقرير كما هو شان المجتهد فيجاب بحكايته ونقله وهو المعبر عنه بالخبر والحديث وقضية الامر بالسؤال لهم وجوب قبول ما عندهم فتوى كان او رواية ما لم يمنع منه مانع فيدل على حجية اخبارهم كما يدل على حجية فتاويهم وتخصيصه بالثاني كما هو المعروف في كتب القوم بعيد لان الاية بظاهرها تفيد الاطلاق ولا عموم ولا لتها بحجية اخبار المجتهدين بل مطلق اهل العلم او اهل القران وان خص في جانب الفتوى بالمجتهدين حيث لا يقصد حكايتها عنهم لما دل على عدم جوازها من غيرهم ولو سلم فيمكن اتمام الكلام في التعميم بعدم القول بالفصل ويشكل بان سياق الاية محتملة لان يكون المراد باهل الذكر علماء اليهود ان لم نكن ظاهرة فيه وان المراد مسئلتهم عن احوال الانبياء السلف وكونهم رجالا لا املائكة وذلك لان عوام الكفار لما استبعدوا ان يكون النبي صلى الله عليه وآله المبعوث من قبله تعالى الى العباد بشرا كما حكى الله ذلك عن الامم السالفة بقوله تعالى فقالوا ابشر يهدوننا وقالوا ابشرا منا واحدا نتبعه وقالوا لو شاء الله لانزل ملائكة وامثال ذلك ردهم الله تعالى بان الانبياء الذين امنوا بنبوتهم من المرسلين قبله صلى الله عليه وآله ما كانوا ملائكة وانما كانوا رجالا وامرهم بمسئلة علمائهم عن ذلك ان كانوا جاهلين به فهو خاص باعتبار السائل والمسئول والمسئول عنه فلا يتناول المقام الا بتعميم المواضع الثلثة والبعض منه ثم فضلا عن الكل فان قلت قد ورد في بعض الاخبار ان ليس المراد باهل الذكر علماء اليهود وورد الامام عليه السلام على من زعم ذلك بانه تعالى كيف يامرنا بمسئلتهم مع انهم لو سئلوا لامرونا بالاخذ

بالاخذ بشريعتهم فيبطل التفسير المذكور وقلت ايضا ان الزاعم المذكور زعم وجوب مسئلتهم مطلقا او في حقية هذه الشريعة كما يعلم من الرد المذكور والا فهو بحسب الظاهر لا ينتهي بناء على تخصيص المسئلة بما ذكرناه سلمنا لكن اهل الذكر في الرواية المذكورة وغيرها من روايات اهل الذكر مفسر باهل البيت عليهم السلام وعلل ذلك في بعضها بان الله قد سمى نبيه ذكرا في قوله انا ارسلنا اليكم ذكرا رسولا فاهل الذكر اهل الرسول والتحقيق ان سياق الاية لا يابى عن الحمل على ذلك كما لا يخفى وكيف كان فلا بد من تنزيل عليها الصراحة تلك الاخبار فيه فيختص اهل الذكر بالائمة عليهم السلام فلا يتناول غيرهم من المحدثين والمجتهدين فلا يتم الاحتجاج بالاية ايضا اللهم الا ان يقال ينزل الاخبار على بيان الفرد الكامل من اهل الذكر دون التخصيص ولا يخ عن بعد الخامس الاجماع فانا نستكشف باتفاق القائلين بجواز العمل بخبر الواحد عن قول المعصوم به ولو بمساعدة امارات خارجية ولا يقدح مخالفة جماعة فيه اذ المدار في الاجماع عندنا على انعقاد الاتفاق الكاشف على اتفاق الكل كما تحقيقه في محله واما الاجماع الذي حكاه الشيخ على حجية خبر الواحد فهو لا يخرج عن كونه خبرا واحدا فالتمسك به على حجيته دور السادس السيرة القطعية المستمرة بين المسلمين فانه طريقة المسلمين لسلف والخلف ما عدى الشاذ النادر منهم جارية على نقل الاحاديث المروية بطريق الاحاد وتدوينها والعمل بها وقد استمر ذلك من لدن زمن الرسول صلى الله عليه وآله وزمن ظهور الائمة عليهم السلام الى يومنا هذا فان كثرة المكلفين مع تباعد بلادهم ومنازلهم وكثرة ما يحتاجون اليه من الاحكام مما تابى عنه العادة من تمكنهم من تحصيلها بطريق السماع عن المعصوم او الاقتصار فيها على الاخبار المتواترة او المحفوفة بقراين الصدق كما يشهد به مقايسة حالهم بالمقلدين في زماننا في مراجعتهم الى اقوال المجتهدين مع تعددهم وبالجملة فتعويلهم على الاخبار

الشك الاحاد بعد التامل فيما ذكرناه امر ضروري لا يكاد يعتريه ريب وصحة والارتياب وذلك يكشف عن قول المعصوم عليه السلام به او تقريره اياهم عليه كشفا ضروريا بل اذا احققت النظر وجدت الطريقة في ساير الشرايع جارية على ذلك اذ ما من ذي ملة او طريقة الا وله في ملته وطريقته احكام لا يعرف كلها او جلها الا بواسطة الاخبار لا يبلغ عنده درجة التواتر ولا معها قراين تفيد القطع في صحة النظر ومن هنا يتبين انه لو ادعيت الضرورة على حجية خبر الواحد كان متجها واعلم ان الفرق بين الاجماع والضرورة والسيرة بعد اشتراك الجميع في الكشف القطعي عن قول المعصوم هو ان الكشف في الاول باراء العلماء ظنية كانت او علمية نظرية ولو غالبا وفي الثاني بقطع العلماء والعوام بطريق الضرورة ولو غالبا ولو اختصت الضرورة بالعلماء عد من ضروريات خاصة وفي الثالث بعمل الذين يحصل الاستكشاف بعملهم السابع قوله تعالى ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وجه الدلالة انه لما كان يعتمد على اخبار الاحاد ويعول عليها قالوا في حقه هو اذن التاسع لا ريب في انا مكلفون بطاعة العترة الطاهرة عليهم السلام والتمسك بهم في معرفة احكام الدين كما يدل عليه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله عليه السلام في حديث الثقلين المتواتر بين الفريقين المشتمل على الامر بالتمسك بالعترة المصطفين وغيره من الاخبار والاثار والتمسك بهم والطاعة لهم انما يصدقان باتباع اقوالهم سمعناها منهم مشافهة او نقلت لنا بطريق التواتر او الاحاد المحفوفة بقراين الصدق او ما ثبت بالسمع من قيام الشاهد مقام العلم والاستصحاب وغير ذلك فيامه مقام ما ذكر ومع تعذر ذلك كله ايضا وبقاء التكليف بهما كما هو معلوم بالضرورة يتعين التعويل على الظن المستند الى نقل الاحاد لان التمسك والطاعة في كل حالة من حالتي التمكن من تحصيل العلم وعدمه بحسبها فكما يصدقان عند التمكن من العلم بالاخذ بقولهم المعلوم بالاخذ

باحد الطرق المذكورة كذلك يصدقان عند تعذره على الاخذ بقولهم المنقول بطريق ظني وانما خصصنا الطريق بنقل الاحاد دون ساير الظنون لعدم صدق الطاعة والتمسك عرفا معها هذا غاية توجيه الدليل المذكور تقريرا لدلالة على حجية الظنون المستند الى الاخبار الاحاد دون مطلق الظن لكنه ضعيف اذ لا نم عدم صدق التمسك والطاعة بالتعويل على اقوالهم المستفاد بساير الطرق الظنية وان كان غير مسموع وما اشبه هذه المقالة بمقالة من يدعي عدم حجية قطعيات العقل بدون معاضدة السمع لعدم صدق الطاعة والعصيان بدونه ويشنع على منكره في محله نعم لو ثبت ان خبر الواحد طريق معتبر شرعا في معرفة اقوالهم عليهم السلام ولو بعد انسداد باب العلم تم ما ذكر لكن المقصود اثبات كونه طريقا شرعيا بذلك وهل هو الا ادراك الاول هنا وهو التاسع الدليل المعروف بدليل انسداد باب العلم ويمكن ان يقرر بوجهين الاول وهو المعتمد وان لم يسبقني اليه احد انا كما نقطع بانا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع على قيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طريقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد هو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انا لا سبيل لنا غالبا الى تعيينها بالقطع ولا بطريق لا يقطع من السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره فلا ريب في ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين الطرق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى

اصابة الواقع ماعداه وانما اعتبرنا في الظن ان لا يقوم دليل معتبر على عدم
جواز الرجوع اليه لان الحكم بالجواز هنا ظاهري فيمتنع ثبوته مع انكشاف
خلافه ومع تعذر هذا النوع من الظن فالرجوع الى ما يكون اقرب اليه مفادا
من المدارك التي لا دليل على عدم حجيتها مع الاتحاد ومع التعدد والتكافؤ
فالتخيير لامتناع الاخذ بما علم عدم جواز الاخذ به كما مر او ترجيح المرجوح
او الترجيح مع عدم المرجح ومما يكشف عما ذكرناه انا كما نجد على الاحكام امارات
نقطع بعدم اعتبار الشرع اياها طريقا الى معرفة الاحكام مطلقا وان افادت
الظن الفعلي بها كالقياس والاستحسان والسيرة القطعية والرؤيا
وظن وجود الدليل والقرعة وما اشبه ذلك مما لا حصر له كذلك نجد عليها
امارات اخر نعلم بان الشرع قد اعتبرها كلا او بعضا طريقا الى معرفة الاحكام
وان لم نستفد منها ظن فعلي بها ولو لمعارضة الامارات السابقة وهذه
امارات محصورة منها الكتاب والسنة الغير القطعيين والاستصحاب
والاجماع المنقول والاتفاق الغير الكاشف والشهرة وما اشبه ذلك
فانا نقطع بان الشرع لم يعتبر بعد الادلة القطعية في حقنا امارات اخرى
خارجة عن هذه الامارات ومستند قطعنا في المقامين الاجماع مضافا الى
في بعضها الى مساعدة الايات والاخبار حتى ان القائلين بحجية مطلق
الظن كبعض متاخري المتاخرين تراهم لا يتعدون في مقام العمل
هذه الامارات الى غيرها وان لم يستفد منها ظن فعلي غالبا او حيث
انه قد وقع النزاع في تعيين ما هو المعتبر من هذه الامارات في نفسه
وفي صورة التعارض ولا علم لنا بالتعيين ولا طريقا علميا اليه مع علمنا
ببقاء التكليف بالعمل بها كان اللازم الرجوع في ذلك الى ما نستفاد
اعتباره من هذه المدارك الاحتمالية لتقدمها في نظر العقل على
المدارك المعلوم عدم اعتبارها شرعا مقدما للاقرب منهما في النظر
على غيره مع تحققه فثبت مما قررنا جواز التعويل في تعيين ما يعتبر من تلك
الطرق

الطرق التي هي ادلة الاحكام على الظن ثم على ما هو اقرب اليه كذلك ولا ريب ان خبر
الواحد ان لم يكن من الطرق القطعية فهو من الطرق الظنية التي مر ذكرها فيجب
العمل به وهو المطلوب واعلم ان العقل يستقل بكون العلم طريقا الى اثبات الحكم
المخالف للاصل ولا يستقل بكون غيره طريقا اليه ولو مع تعذره حيث لا
نعلم بفعلية التكليف معه ولهذا لا نحكم في الصبي المراهق اذا ظن البلوغ
بامارة لم يقطع باعتبارها باعتبار ظنه بل يستقل بعدم كون غير
العلم طريقا في الظن وسقوط التكليف ما لم يقم على حجيته غير العلم قاطع سمعي
واقعي او ظاهري معتبر مطلقا او عند انسداد باب العلم الى الدليل مع حصول
الاعتداد بظن التكليف او تجويزه في وجوب الفحص عقلا فليس من جهة
حجية الظن او التجويز في ثبوت التكليف المظنون او المحتمل والا لما وجب
الفحص بل العدم تعويل العقل على اصل البراءة الا بعد الفحص وعدم العثور
على الدليل المعتبر ثم ان دل الدليل السمعي باحد انواعه على حجية طريق مطلقا
كان في مرتبة العلم مطلقا ويجوز التعويل عليه ولو مع امكان تحصيل العلم
في تلك الواقعة وان دل على حجيته عند تعذر العلم لم يجز التعويل عليه الا عند تعذره
فيقدم عليه العمل بالعلم وعا دل الدليل على قيامه مقامه مطلقا مع تيسره واما
اذا انتفى الجميع وعلم ببقاء التكليف معه يثبت بحكم العقل وجوب العمل بما
الذي لا دليل على عدم حجيته ثم الاقرب اليه كما مر وهذه مرتبة ثالثة متوقفة
على تعذر المرتبتين المتقدمتين حتى انه لو دل الدليل السمعي على حجية الظن
عند تعذر العلم وما في مرتبته كان حجيته باعتبار الدليل السمعي خاصة دون
الدليل العقلي وان كان مؤداهما واحدا لما عرفت من توقف دلالته على
عدم السمع فلا يتحقق معه الا على سبيل التقدير ولان حجية الظن في مرتبة حجية
غيره لو فرض قيام السمعي عليه ولا ريب في تقدم مرتبة حجية كل من حجية
الظن المستند الى دلالة العقل لعدم تقدمه عليه فكذا ما في مرتبته ما نحن

ان للطريق ثلث مراتب لا يعول على اللاحقة منها الا بعد تعذر السابقة ونحن حيث
علمنا بما مر ان الشرع قد قرر في حقنا الى معرفة الاحكام اصولا وفروعا ولو بعد
انسداد باب العلم وما في مرتبته طرقا مخصوصة لم يجز لنا العدول الى المرتبة
الثالثة والاخذ بما يقرره العقل طريقا الى معرفة الاحكام بل يجب علينا تحصيل
تلك التي علمنا بنصب الشرع اياها وتعيينها بالعلم او بما علم قيامه بالخصوص مقامه
ولو بعد تعذره مع تعذر ذلك كله كما هو الثابت في حقنا غالبا يجب الرجوع
في التعيين الى ما يقتضيه العقل من العمل باقوى تلك الامارات فتبين ان طريقنا
الى فروع الاحكام الغير القطعية واما في المرتبة الاولى او الثانية والى معرفة
تفاصيل تلك الطرق في رتبة الثالثة والسر في الفرق انا لما وجدنا طريقة
اصحابنا وجدناهم يعتمدون في فروع الاحكام على طرق ومدارك مخصوصة
مطبقين على نفي حجية ما عداها مع امكان الرجوع اليه مطلقا وفي اثبات حجية
تلك الطرق وتعيين ما هو المعتبر منها على ادلة قطعية عندهم كالاجماع او
كما يدل عليه احتجاج الشيخ وغيره فكان طريقهم في معرفة طرق الفروع في المرتبة
الاولى من المراتب المتقدمة وحيث ان الاجماع غير ثابت عندنا على التفاصيل وقد
الكتاب عليها ايضا غير واضحة وكذا دلالة الاخبار المتواترة وجب علينا الرجوع
في معرفة التفاصيل الى ما يقتضيه العقل من العمل بالظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم
ما يقرب اليه بالتفصيل المتقدم ولا ينافي ذلك ما مر من قيام الاجماع وغيره
عندنا ايضا في المرتبة الاولى لكن مساق هذا الدليل مبني على الاغماض عنه مع ان
ذلك لا يجدي في مقام العمل اذ لا بد فيه من معرفة التفاصيل وشيء مما ذكر لا يدل
لا يساعد عليها وقد يتوجه على هذا الوجه اشكالات ولا بد من التنبيه عليها وعلى
دفعها منها انا لا نم بقاء التكليف بالعمل بالادلة المقررة من حيث الخصوص
بعد انسداد باب العلم اليها حتى يتفرع عليه وجوب العمل بالظن في تعيينها وانما المسلم
ح ثبوت التكليف بالعمل بها في الجملة ولو من حيث القطع ببقاء التكليف بالاحكام
والانفتاح

والانفتاح باب الظن اليها على الوجه الذي قرر تحصوله بتلك الادلة واذا لم يثبت
بقاء التكليف بالعمل بتلك الادلة من حيث الخصوص بطل ما فرع عليه من وجوب العمل
بالظن في تعيينها والجواب ان الادلة المخصوصة بعد نصب الشرع لها ادلة لا تخرج عن جملة
الاحكام الوضعية فتندرج في الاحكام الشرعية فلا يسقط اعتبارها بعد انسداد
باب العلم اليها كساير الاحكام فان الاجماع منعقد على بقاء التكليف بالاحكام
الشرعية مطلقا بعد انسداد باب العلم اليها غاية الامر ان بقائه مشروط عقلا
او نقلا بمساعدة دليل عليه معتبر ولو في الظن لئلا يلزم التكليف بالمحال وقد
ثبت مما قررنا قيام الدليل العقلي المعتبر على الصالح للتعيين على تقدير بقاء
التكليف بها كقيامه على الاحكام على الفرض الاخر فلا سبيل الى الحكم بالسقوط
ومنها ان انسداد باب العلم الى الاحكام الفرعية مع العلم ببقاء التكليف بها كما
يقتضي بحكم العقل عند عدم نصب الشرع لنا الى معرفتها دلالة لمغايرة لدلالة التي
يستقل العقل بها وجوب التعويل على كل ظن لا دليل على عدم حجيته ان تيسر والا فكل
امارة لا علم بعدم حجيتها اقرب مفادها الى الظن فيتعين الاخذ بها مع الاتحاد
ويرجح الاقرب مع التعدد والاختلاف وعند التساوي كذلك يقتضي ذلك
بعينه عند علمنا بنصب الشرع لنا امارات خاصة الى معرفتها اذا لم تكن الامارات
معلومة عندنا على التفصيل والتعيين وان علمنا ببقاء التكليف بالعمل بها
بعد انسداد باب العلم اليها وذلك لانه ليس في هذا العلم العلم الاجمالي بالادلة
ما يقدح في الحكم العقلي الكلي الثابت على تقدير عدمه لانا اذا اخذنا بما يفيدنا
من تلك الامارات ظنا فعليا بالحكم ثم بالاقرب منها اليه كما مر لم يكن منا
فيما العلم الاجمالي بنصبها امارة وطريقا الى الاحكام ولا علمنا ببقاء التكليف
بالعمل بها اذ التقدير وقوع العمل بها فاذن لا معدل لنا عن ذلك لان الحكم العقلي
بما قررناه حكم قطعي ظاهري لا يرتفع الا عند قيام دليل قاطع على خلافه والحق
ان العمل بالظن في الاحكام على الوجه المذكور انما يتم اذا لم نعلم بحكم الشرع بحجية

جملة من الطرق ولو اجمالا الا بعد الرجوع الى ما يقتضيه قاعدة الانسداد عقلا واما
اذا علمنا به مع الانفتاح فحينئذ لما كان الاشارة اليه فعلمنا بالظن في الاحكام على
الوجه المذكور مناف لحكم هذا العلم عقلا وان لم يكن منافيا لنفسه اذ قضية
هذا العلم الاجمالي علمنا بانا مكلفون بالاحكام بشرط تلك الطرق عليها فلا
يجدي الظن الناشي منها بالحكم ما لم يظن الطريق اذ التقدير بقاء التكليف
بالعمل به بلا لا الاذن في تحصيل الظن بالطريق خاصة واما الحكم فهو تابع له
فلا يجدي تحصيل الظن به الا اذا كان الطريق المظنون هو الظن بالحكم مطلقا
او في خصوص مقام فيعتبر الظن به لا من حيث كونه ظنيا بل من حيث الظن
بطريقه وبالجملة فوجوب تحصيل الحكم عن طريق مخصوص يوجب تحري الحكم
من ذلك الطريق فلا يعتبر غيره فيه وهذا الوضوح منها ان وجوب العمل
بالطرق المخصوصة تعبدا على تقدير تسليمه لا يختص بفروع الاحكام الغير القطعية
بل يجري في مطلق الاحكام الشرعية الغير القطعية سواء تعلقت بالفروع او
بالاصول لعلمنا في الكل بان الشرع كما كلفنا بها كلفنا باستفادتها عن مدارك
مخصوصة وبجريان طريقة الاصحاب في الكل على ذلك ولا ريب ان اثبات الطرق
وتعيينها على ما قرروه بانها غير قطعية داخلة في تلك الاحكام فالتعويل
فيها على الطرق المخصوصة يستلزم اما توقف الشيء على نفسه او الدور واللازم
بقسميه باطل اما الملازمة فلان كل واحد من تلك الطرق الحق ان ثبت حجية
بنفسه لزم الامر الاول وان ثبت بالاخر فقلنا الكلام اليه فان ثبت حجية
بنفسه عاد المحذور وان ثبت بما اثبت حجيته به لزم الامر الثاني واما بطلان
اللازم بقسميه فواضح والجواب ما مر الاشارة اليه من الفرق بين مباحث
الفروع ومباحث الاصول فان طريق غير القطعي من الفروع اما في المرتبة الاولى
من المراتب الثلث الذي سبق ذكرها كالكتاب والسنة القطعية الصدور
في وجه او في المرتبة الثانية كالاصول الظاهرية والسنة الغير القطعية وما

مساعدة

بظهر من بعض الاصحاب من جعل الاخير في المرتبة الاولى فغير واضح اذ لا يقوم من
الاخبار مقام العلم مع امكانه على ما يظهر من الادلة الاخيرة من علم عدالة شرعا
واكثر رجال اخبارنا ليسوا كذلك لانا نعلم بوجود العدل فيهم ولا سبيل الى
العلم بالتعيين فيقتصر على الظن فيكون حجية اخبارنا المعتبرة في المرتبة
الاولى وان كان طريقنا الى معرفة عدالة رواتها المعتبرة في اعتبارها في المرتبة الثالثة
لانا نمنع بقاء التكليف بخبر العدل باعتبار كونه خبر عدل بعد انسداد باب العلم
الى معرفته فلا ينفتح باب الظن اليه لما عرفت من ابتنائه على ثبوت هذه
المقدمة ايضا وذلك لان كون الراوي عدلا ليس من جملة الاحكام حتى تشمله
الادلة المنعقدة على بقاء الاحكام بعد انسداد باب العلم اليها من الاجماع
وغيره نعم نفس الموضوع من الاحكام واما الاتصاف فهو من الامور العادية
الراجعة الى الموضوعات ولا دليل على بقاء حكم الموضوع بعد انسداد باب العلم
اليه وبالجملة فاخبارنا الغير القطعية على تقدير حجيتها في المرتبة الثانية
او باعتبار كونها في المرتبة الثالثة لعلمنا بنصب الشارع لها طريقا بعد تعذر العلم
وما في مرتبته او لعلمنا بنصب ما يحصل ان يكون تلك الاخبار من جملتها
بل التحقيق انه حكم الكتاب والسنة القطعية الصدور ايضا بالنسبة الى امثال
زماننا في المرتبة الثانية لعلمنا اجمالا بان كثيرا من ظواهر الخطابات الشرعية قد اريد
بها خلافها اما بطريق التجوز او التخصيص او التقييد او نحو ذلك ولا سبيل لنا
غالبا الى تحصيل العلم بسلامة ما نعمل به منها عن ذلك الا بالطرق الظنية ولولا
ذلك لما جاز لنا تقييد شيء منها ولا تخصيصه ولا تاويله بشيء من الاخبار
الاحاد التي حجيتها عندنا في المرتبة الثانية اذ مع امكان العلم وما في مرتبته
لا سبيل الى التمسك بما تبتني حجيته على انتفاء الامرين واما تفاصيل المباحث
الغير القطعية الاصولية وما في حكمها من المباحث اللغوية فهو في حقنا
في المرتبة الثالثة اذ ليس لنا الا معرفة الطريق تفصيلي يعلم من الشرع جواز الرجوع

اليه ولو بعد انسداد باب العلم واما علمنا بنصب الطريق اليها ولو اجمالا فلا نعرف ما
في المرتبة الاولى او الثانية لانا ننقل الكلام الى ذلك الطريق فيكون حجيته ايضا
في مرتبة مدلوله وهكذا لامتناع الترجيح من غير مرجح فيمتنع اثبات حجية شيء
من تلك الطرق بل تفاصيل طرق الفروع وطرق طرقها وان تعددت
الاضافات في مرتبة واحدة هي المرتبة الثالثة كما عرفت لعدم طريق شرعي
يساعد على معرفة تفاصيلها فيصح اثبات حجية بعضها بما يصح اثبات
حجية الاخر به من غير فرق وهو الظن الذي لا دليل على عدم جواز التمسك
به ثم ما يقرب بالكسر كما هو قضية حكم العقل في هذه المرتبة فاذا ظننا ان
خبر الواحد حجة في الفروع مثلا بما لا دليل على عدم حجيته وان كان ظنا
جزما بانه يثبت به حجية خبر الواحد كما لو دل على حجية ما يظن حجيته لا
دليل على عدم حجيتها ثبت به حجية الطريق فيثبت به حجية خبر الواحد
وبالجملة فالعمل بالطريق سواء كان طريقا الى حكم فرعي واصولي مع
عدم قيام قاطع سمعي على تعيينه لا يتم الا بارجاعه الى المرتبة الثالثة
اذ بدونه يلزم اما الحكم من غير دليل او الدور او التسلسل او توقف الشيء
على نفسه وفساد اللازم باقسامه بين جلي ولو ارجع بعض الطرق اليها خاصة
لزم الترجيح من غير مرجح وهو ايضا بين الفساد فاتضح الفرق بين من يتمكن
من تحصيل العلم بتفاصيل الادلة من غير ان يستند الى قاعدة الانسداد
كما يظهر من جملة من اصحابنا وبين من لا يتمكن منه الا بالاستناد اليه
كما هو الثابت في حقنا وان التكليف في مطلق الاحكام الغير القطعية
حتى الاصولية منها بالعمل بالمدلول المنصوبة من حيث التعبد انما يتم
في حق الاول دون الاخير ومنها انا لا نتم ان انسداد باب العلم الى تعيين
الطرق يوجب حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته بل حجية كل ظن يظن حجيته
خاصة لانه اقوى والاقتصار في مقام الضرورة على اقلها تندفع به والجو

ان كون الظن المظنون حجية اقوى مع كونه على الملازمة ممنوعا لاختلاف مراتب
الظن لا يقتضي منع حجية الاضعف والا لوجب الاقتصار على اقوى مراتب
الظنون وهو واضح الفساد بل العبرة في الحجية بمجرد الظن عند تحصيل
بها في نظر العقل رجحان ظاهري يصح معه الترجيح في الظن فلا اثر لقوة الظن
في اثبات اصل الحجية وانما يظهر اثرها في مقام التعارض وهو امر اخر وعلى ما قررنا
فلو ظن بطريق يظن عدم حجيته حجية طريق وجب الاخذ باقوى الظنين
لتساوي نسبة حجية الظن اليهما فيرجح الاقوى ولو كان الظن بعدم الحجية
معارضا بما في مرتبته سقط اعتباره ووجب الاخذ بالظن بالطريق لسلامته
عن المعارض السالم ومن هذا الباب كل شهرة تنعقد على حجية طريق فانه
يجب الاخذ بها عند خلوها عن المعارض لحصول الظن بها ولا ينافي ذلك
انعقاد الشهرة على عدم جواز الاخذ بالشهرة لمعارضة تلك الشهرة لنفسها
فلا تصلح لمعارضة غيرها وقد سبق تحقيق ذلك في مبحث الشهرة ومنها ان
البيان المذكور حجية الظن في تعيين ادلة الاحكام عند انسداد باب العلم
الى معرفتها او معرفة بعضها اجمالا وتفصيلا مع العلم ببقاء التكليف بها
وهو وان كان في نفسه مستقيما لكنه مجرد فرض لا تحقق له في حقنا
اذ لا خفاء في ان من طرق الاحكام ما نتمكن من معرفة جملة من تفاصيله
بطريق القطع ولا قطع لنا ببقاء التكليف بالعمل بما لا قطع لنا به منه
وهو الاجماع والادلة القطعية فينتفي بالنسبة الى كل واحد من نوعيه
احد الشرطين المعتبرين في جواز العمل بالظن فيه ومنها ما نقطع بحجيته
بطريق الاجمال دون التفصيل ونقطع ايضا ببقاء التكليف بالعمل به
وهو الكتاب وخبر الواحد لقيام الحجة القاطعة من السيرة والاجماع
المعتضدين بالاخبار المتكاثرة المتظافرة على حجيتها في الجملة وعلى
بقاء التكليف بالعمل بها ولا قطع بحجية ما عدا هذه الادلة الاربعة

التعارض

ابتداء ولا ببقاء التكليف بالعمل به حتى يتفرع عليه جواز التعويل في تحصيله
على الظن نعم لو استفدنا منها حجية طريق اخر كنقل الاجماع والشهرة امكن
القول بحجيتها من هذه الجهة ولا يقدح ذلك في هذا الوجه من الادلة
على حجية خبر الواحد لان مبناه على قطع النظر عن ساير الادلة المفيدة
للعلم الاجمالي بما انه يصح التمسك بهذه الطريقة في معرفة تفاصيل ما
يجب علينا العمل به من الكتاب والسنة والاجماع فانا حيث علمنا علما اجماليا
بثبوت التكليف بالعمل بها في الجملة وتعذر علينا معرفة تفاصيلها
بطريق القطع والطريق القطعي مع توقف العمل على معرفة التفاصيل وجب
الاعتماد فيها على الظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم ما هو اقرب اليه
بالتفصيل المتقدم لانا لو اثبتنا انسداد باب العلم الى معرفة تفاصيل
ما هو الحجة من الكتاب والسنة ثبت انسداد باب العلم الى الادلة وكان
الظن في تعيين تفاصيلها كالظن بحجية غيرها وتفاصيله لتساويهما
في كون كل منهما دليلا مظنون الحجية والقطع بحجية احدهما اجمالا غير
صالح للفرق اذ الحاصل في التفاصيل ليس الا الظن بالحجية لانا
نقول انما وجب العمل بالظن في تفاصيل الكتاب والسنة للعلم بيقاء
التكليف بالعمل بهما في الجملة مع انسداد طريق العلم الى التفصيل وهذه
العلة غير متحققة في غيرهما فلا سبيل الى التعدي اليه بالعمل بالظن فيه
وبهذا يتضح الفرق بين الظن بحجية ما علم حجيته نوعه اجمالا وبين غيره
والجواب ان البيان المذكور انما يتم اذا علم بوجوب العمل بالادلة المذكورة
وبقائه بعد انسداد باب العلم على الاطلاق حتى في صورة معارضتها
لساير الادلة التي لا دليل على عدم حجيتها وليس كذلك لتحقق الخلاف في
حجية خبر الواحد مثلا عند معارضته لنقل الاجماع او الشهرة او نحوهما
وبالجملة فرض العلم بحجيتها على الاطلاق ينافي عدم العلم بحجية غيرها
ولو

ولو في صورة التعارض كما هو المفروض فاذا لم يكن هناك قاطع على حجية تلك الادلة
مع علمنا بوجوب العمل بها او بمعارضها وجب الرجوع في التعيين الى الظن او ما
قام مقامه كما مر ومنها المنع من انسداد باب العلم الى الادلة فان للاحكام
مضافا الى الادلة القطعية ادلة ظنية قام على حجيتها دليل قاطع كظاهر
الكتاب والخبر الصحيح واصل البرائة فان الاجماع والسيرة القطعية قاضيان
بحجية الاولين والعقل قاض بحجية الاخيرة مضافا الى ما ورد في الموارد الثلثة
من الاخبار المتظافرة ولا يقدح في انعقاد الاجماع مخالفة الاخبارية في الاول
والسيد وجماعة في الثاني لحصول الاستكشاف لنا بقالة الاخرين
وح فكل حكم دل عليه حجة قاطعة او ما ثبت حجيته بقاطع كظاهر الكتاب
والخبر الصحيح علمنا به وفيما عدا ذلك لا قطع لنا ببقاء التكليف فنعمل باصل
البرائة لقطع العقل بحجيته حيث لا دليل معلوم الحجية عند العامل به على
خلافه لا يقال ان اريد بحجية ظاهر الكتاب والخبر الصحيح في الجملة سلمنا
قطعيتها لكنه لا يجدي في منع حجية ما عداهما وان اريد حجيتهما مط
وان عارضهما اجماع منقول او شهرة او رواية موثقة او حسنة او ضعيفة
منجبرة فقطعيتهما ح ممنوعة لعدم مساعدة الاجماع والسيرة على حجيتهما ح
واما الاخبار فغاية ما يستفاد منها حجيتهما في الجملة ورواية الثقلين
المتواترة بين الفريقين وان دلت على جواز التمسك بالكتاب مط
لكن شمولها للصور المذكورة ظني ولا دليل على حجيته في المقام اذ المستند
على حجية الظن في الالفاظ انما هو الاجماع وهو تم في محل النزاع مع انه
خطاب الى المشافهين ولا اجماع الى على مساواة غيرهم لهم فيه على
الاطلاق لانا نقول الاجماع منعقد على ان وظيفة الفقيه البناء على
ما افاده ظ الكتاب والخبر الصحيح ما لم يعارضه ما ثبت حجيته عنده ولا نزاع

في صحة هذا الحكم عند العاملين بهما وان تنازعوا في حجية بعض الطرق وفي تعيين الارجح
عند التعارض ولا خفاء في ان اثبات حجية تلك الطرق اذا كان في حقنا مبنيا
على ثبوت حجية مطلق الظن كما هو المفروض فهو مبني على انسداد باب العلم فيما
نعلم فيه بقاء التكليف وهو لا يتم على تقدير حجية ظ الكتاب والخبر
الصحيح ولنا ايضا ان نتمسك بظاهر رواية الثقلين ودعوى الاجماع على حجية
هذا الظاهر مردود بان الاجماع لم ينعقد على حجية الظن باعتبار خصوصيات
موارده بل انما انعقد على عنوان كلي وهو حجيته في ظاهر الالفاظ
حيث لا يعارضه ما ثبت صلوحه لمعارضته فمن لم يعول على هذا الظاهر في
مقام فانما هو لعثوره بالمعارض لا لعدم اعتداده بخصوص ذلك الظاهر في
نفسه كما مر الاشارة اليه ونحن حيث لم نعثر على ما يعارضه لانحصار طريق
ثبوته عندنا في ثبوت انسداد باب العلم وقد منعناه لم يكن لنا سبيل
الى العدول عنه ثم على تقدير ثبوت الحكم في حق المشافهين يثبت في
حق غيرهم اذ لا قائل بالفصل والجواب ان الجمود على ظ الكتاب على تقدير
تسليم حجيته مط لا يجدي في معرفة جميع الاحكام لانه مشتمل على
مجملات محلية منها والاجماع المدعى على حجية الخبر الصحيح ان كان من حيث
الخصوص ثم ان كثيرا من العاملين بخبر الواحد يعملون بالاخبار المظنونة
الصدق لا سيما المتقدمين من اصحابنا فان الذي يظهر بالتتبع في كلامهم
انهم كانوا يعولون على الاخبار الموثوق بصدقها من غير جمود على الصحيح
بمصطلح المتاخرين كما نبه عليه بعضهم ولهذا تراهم كثيرا ما يعملون
بالاخبار الضعيفة ويطرحون الاخبار الصحيحة نعم كانت عدالة الراوي
ووثاقته عندهم من جملة الامارات المفيدة للوثوق وان كان من حيث
حصول الظن بصحة صدوره ممنوع مع عدم جريانه في مقام معارضته امارة
او نحوه امر مشترك بينه وبين غيره من الادلة الظنية فلا يتم الجمود
عليه

عليه فاتضح ان الاجماع على حجية الخبر الصحيح بالخصوص فيثبت الانسداد وتعين
التعويل على الظن في الادلة مع انه لو تم الاشكال المذكور لثبت المقصود من
حجية خبر الواحد في الجملة وان فسد الدليل لان كلامنا هنا في مقابلة من
انكر حجيته مط الوجه الثاني وهو المعروف في السنة المتاخرين ان
التكليف بالاحكام ثابت في حقنا بالضرورة وطريق العلم اليها منسد
غالبا كما يشهد به الوجدان فحيث لم يسقط التكليف بتحصيلها فينبغي التعويل
على الظن لقطع العقل به من جهة قربه الى العلم والتعليل الاخير مما لا بد
منه وان اهمله بعضهم اذ المقدمات المذكورة بمجردها لا توجب تعيين
العمل بالظن بل الاعم منه ومن غيره فاذا ثبت حجية الظن في الحكم الشرعي
ثبت حجية الخبر الواحد فيه لانه من اماراته فان قيل لا نم انسداد باب
العلم لامكان العمل بالاحتياط والاتيان بجميع المحتملات قلنا هذا
يؤدي الى العسر والحرج المنفيين عن الشريعة السمحة كما لا يخفى على من
له ادنى خبرة بالطريقة فعدم تعيين الشرع له طريقا امر مقطوع به مع ان ذلك
لا يتم حيث يدور الامر بين الوجوب والتحريم كما لو تعارضت الحقوق
وليس من هذا الباب صلوة الجمعة على ما توهم لان حرمتها تشريعية فيندفع
حيث يرجح الاحتياط كالصلوة الى غير جهة القبلة عند تعذر معرفتها
لتحصيل العلم بالصلوة اليها اقول ان اريد بهذا الدليل اثبات حجية
خبر الواحد على تقدير عدم نهوض دليل اخر عليه كما يظهر من صاحب المعالم
حيث اورده في جملة الادلة ولم يلتزم مقتضاه في شيء من موارده لا
في الحقيقة على غيره فهو صحيح الا ان الكلام ح على تقديره غير واقع
وان اريد به بيان كون الاعتماد في حجية خبر الواحد في امثال زماننا
على هذا الدليل فضعفه ظ لانا نمنع انسداد باب العلم الى الاحكام الثابتة
في حقنا من غير طريق العقل حتى يترتب عليه بعد فرض بقاء التكليف

عنها وجوب الاعتماد على ما يقضيه العقل من لم يبقا من العمل بالظن لعلمنا
بعد مراجعة الشرع بان الشارع قد نصب في حقنا ادلة مخصوصة وكلفنا
بالعمل بمقتضاها غاية ما في الباب ان تلك الادلة غير معلومة عندنا
على التعيين والتفصيل فيجب علينا الاعتماد في معرفتها على الظنون الخاصة
الناشئة منها كما عرفت وجهه مما مر نعم يتم الدليل المذكور ان ثبت من
الشرع بقاء التكليف بالاحكام الفرعية بعد انسداد باب العلم اليها
ولم يثبت منه نصب طريق مخصوص لمعرفتها لا اجمالا ولا تفصيلا
او ثبت ذلك ولم يثبت بقاء حكمه بعد انسداد باب العلم اليه والاول
مخالف لما عرفت بيانه في الوجه الاول والثاني مخالف لما اجمعوا عليه
من بقاء التكليف بالاحكام الشرعية مطلقا بعد انسداد باب العلم اليها
مع ان التفصيل بين الاحكام في بقاء التكليف بها فيما لا اثر له فيستناده على انا
نقول لا علم لنا ببقاء التكليف بالاحكام الواقعية في حقنا مطلقا وانما
المعلوم بقاؤه عند مساعدة بعض الطرق المخصوصة عليها فعلى من يدعي
بقاءه في غير هذه الصورة اقامة الدليل عليه ولا سبيل الى التمسك
بالاطلاق ادلة الشرع في التكليف لانها لا تفيد العلم بالاطلاق لا سيما
في مقابلة ما اسلفناه وبالجملة فعلمنا بانا مكلفون بالاحكام الفرعية
المقررة في الشريعة عند تعذر طريق العلم والطريق العلمي اليها لا يفتح لنا باب
الظن اليها بعد علمنا بنصب طرق مخصوصة لمعرفتها الا ترى ان علمنا بانا
مكلفون في المرافعات بايصال كل حق الى صاحبه لا يوجب فتح
باب الظن في تعيين الحقوق لعلمنا بان الشارع كلفنا بذلك كما جعل
لنا اليها طرقا مخصوصة وكلفنا بالعمل بمقتضاها كاليد والشهادة واليمين
فاذا انسد علينا باب العلم بمعرفة تلك الطرق ايضا لم نعمل بالظن في
تعيين الحقوق بل في تعيين الطرق المقررة لها فان قلت من جملة مباحث
الاصول

الاصول مسئلة جواز التعويل على مطلق الظن في مباحث الفقه وعدمه بعد انسداد
باب العلم فعلى ما قررت من حجية الظن في الاصول اذا حصل لنا ظن بجواز التعويل
على ذلك ثبت ما ذكره من حجية مطلق الظن في الفقه وبطل ما ذكرته من حجيته
في الاصول قلت اولا لا سبيل الى حصول الظن بذلك بعد تسليم الانسداد
لمن سلك جادة الانصاف وترك طريق التمحل والاعتساف فان الذي يظهر
لنا من طريقة اصحابنا قديما وحديثا اتفاقهم على حجية الظنون المخصوصة
والتزامهم باصالة عدم حجية كل ظن لا دليل على حجيته فانا ان لم نقطع من
الحالهم على ذلك بفساد حجية مطلق الظن فلا اقل من حصول ظن قوي
لنا به واما ركون بعض متاخري متاخريهم الى هذه الطريقة فمبني على
ما عرفت من عدم قيام دليل قاطع على الاحكام ولا على اثبات ما استدفع
به الظن من طرقها وقد عرفت ان ذلك متجه عندنا لكنه انما يوجب جواز
العمل بالظن في الطريق وثانيا انه لا ينافي ما قررناه من التعويل على الظن
في الاصول مع عدم التمكن من تحصيل العلم فيها فانا انما نوجب التعويل عليه
فيها على قدر الحاجة في الفقه فاذا فقد حصول الظن بهذه المسئلة العامة
المورد حصل قدر الحاجة لاغنائها عن الظن في بقية مباحثها فيكون لنا
التعويل في الظنون الفقهية من حيث الظن في الاصول وهو المقصود ثم اعلم
اورد واعلى البيان المذكور من وجهين الاول ان انسداد باب العلم انما
يوجب جواز العمل بالظن اذا لم يعلم نصب الشرع طريقا مخصوصا وهو تم
للاجماع على حجية بعض الطرق كظاهر الكتاب واصل البراءة والجواب ان الطرق
المعلومة لا تنهض الا بمعرفة قليل من الاحكام ولا ريب في بقاء التكليف
بما عداها مما لا طريق قطعيا اليها فيتعين التعويل على الظن في معرفتها
او معرفة طريقها على ما مر واجاب بعض المعاصرين ايضا بمنع الاجماع على حجية
اصل البراءة مع ورود خبر الواحد في خلافه وفيه نظر يعلم مما مر وهو انه

لا كلام في حجية اصل البراءة حيث لا دليل معلوم الحجية على خلافه وانما الكلام
في حجية ما يخالفه من خبر الواحد وغيره الثاني ما ذكره بعض المحققين والمحققة
انا لا نسلم بقاء التكليف الا حيث يقطع به او يدل عليه امارة قام على حجيتها
قاطع ومنع بقائه حيث ينتفي فيه الامران ومع ضعف فيه باصل البراءة
لا لكونه مفيدا للظن فيتعارض بالظن الحاصل من خبر الواحد مثلا ولا
للاجماع فيتمنع فيما هو محل النزاع بل للقطع العقلي بانه لا تكليف حيث لا
قطع ولا قطعي ويؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا فيما
يكون لنا منه وجه عنه كغسل الجمعة فحكم فيه بجواز الترك على مقتضى الاصل
واما حيث لا مندوحة عنه كوجوب الجهر والاخفات في التسمية حيث ذهب
الى كل فريق ولا يمكن ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم
بالتخيير فيها ولا حرج لنا في شيء منهما واعترض عليه بعض المعاصرين بوجوه
الاول ان الكتاب والسنة ناطقة ببقاء التكليف فيما عدا القطعيات ولو في الجملة فلا يمضي
الى المنع المذكور والعقل لا اصل انا نعلم حيث لا يقطع ببقاء الاشتغال اصلا لا اجمالا
ولا تفصيلا وهذا متجه لكن يمكن المناقشة فيه بان ما عدا القطعيات لا سيما
الخلافيات منها كما هو الاكثر ما يمكن ان يؤدي فيه نظر العامل بخبر الواحد او مطلق
الظن الى العمل بالبراءة لا للاصل بل للادلة الخاصة والظاهر جواز التعويل
على نظر ح اما لعدم القطع بمخالفة شيء منها للواقع واما لان القطع الاجمالي
لا يجدي في دفع ما قام عليه حجة في الظاهر لا سيما اذا خرج عن حد الحصر وقد مر
ما يؤيد ذلك في مبحث الاجماع المركب ومع ضيق العدول عن العمل بالاصل او لا
بلا فائدة ولا يخفى ما فيه لان الفرض المذكور مما يحيله العادة وان كان ممكنا
في نفسه فلا يلزم خلو العدول عن الفائدة الثاني ان القطعيات امور
اجمالية غالبا كالصلوة والحج ولا سبيل الى معرفة تفاصيلها من اجزائها وشرائطها
الا بالظن ولا يجزي العلم ببعض اجزائها وشرائطها للعلم الاجمالي بوجوب العود
اخر

اخر منها مما عداها وكذا الحال في الحكم بين الناس فان وجوبه معلوم بالاجماع وكذا
بعض احكامه ككون البينة على المدعي واليمين على من انكر لكن لا سبيل الى معرفة
تفاصيل ذلك من تعيين حقيقة المدعي والمنكر وتعيين البينة وتحقيق ما
يعتبر فيها من العدالة وغير ذلك الا بالظن ويمكن المناقشة فيه ايضا
بان دعوى القطع الاجمالي بوجوب غير الاجزاء والشرائط المعلومة في محل
المنع لا سيما اذا اختص موضع الشك بالمسائل الخلافية مع انتقاضه بما
لو ادى نظر العامل بالظن الى القول بالنفي ولو في اكثر المواضع التي لا قطع فيها
بحيث لا يبقى قطع بالتكليف بالتخيير بالنسبة الى الباقي وبانه يمكن الاقتصار
في الحكم بين الناس على موارد اليقين وبعد في غير موارده بما يعمل به العامل
بالظن عند تعارض الظنون والتردد من الالزام بالصلح او الاحتياط او
التخيير وجه الدفع ما عرفت الثالث انا لا نسلم قطعية مقتضى اصل البراءة مطلقا
ولو سلم فمخصوص بما قبل ورود الشرع واما بعده فلا لان علمنا الاجمالي
بثبوت احكام فيه يمنعنا عن العلم بمقتضاه ولو سلم فانما يسلم حيث
لا يعارضه خبر صحيح وان اراد الحكم الظني الناشي من جهة الاستصحاب فهو
ايضا مستفاد من ظواهر الآيات والاخبار ولا دليل على حجيتها بالخصوص
مع انه تم بعد ورود خبر مفيد للظن اقوى منه وهذا ضعيف اذ المحقق
عندنا ان اصل البراءة من الادلة القطعية المستفادة من النقل والعقل للاحكام
الظاهرية في حق من لم يقم عنده دليل على خلافه من غير فرق بين ما قبل ورود
الشرع وما بعده ولا بين وجود خبر صحيح على خلافه لم يثبت عنده حجيته وبين
عدمه نعم لا يتجه التمسك به في الماهيات التي علم التكليف بها اجمالا عند
جماعة فان المتجه على هذا القول اعمال اصل الاشتغال والاتيان بما يحصل معه
اليقين بالبراءة الرابع ان قوله ويؤكده الخ مدفوع بان تلك العمومات لا
تفيد الا الظن بل هي ظاهرة في غير الفروع ودعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب

حتى فيما هو محل البحث تم وان تمسك فيه بالاخبار ففي حجية الظنية الشمول للمقام وان فرض
التواتر فيها وهذا ايضا ضعيف لان المورد انما جعل تلك العمومات موكدة ومؤيدة لقطع
العقل بالبرائة عند عدم الدليل ولم يجعلها دليلا مستقلا ولو سلم نفي من الادلة
الظنية التي قام على حجيتها قاطع اذ الاجماع منعقد على حجية ظواهر الكتاب حيث
لا يعارضها ما يثبت عند العامل بها كونه معارضا ودلالة الاخبار وان كانت
ظنية الا ان الاجماع منعقد على حجية الظن في الالفاظ عند عدم ثبوت المعارض
وتقدم الاشارة اليه في الامر الخامس ان قوله يحكم بجواز تركه الخ ان اراد نفي
الوجوب مع عدم الحكم بالاستصحاب فهو لا ينطبق على مقصوده لمنافاته ذلك
لما ثبت من الشرع يقينا وان اراد نفي الوجوب مع الحكم بالاستصحاب فهذا انما
يصح توجيه الحديث الدال على الاستصحاب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده
باصل البرائة وفيه كلام على ما قرر وان اراد اثبات الرجحان بالاجماع ونفي المنع
من الترك بالاصل ليتحقق الاستصحاب ففيه انه على تقدير ان يكون الرجحان الثابت
في نفس الامر هو الرجحان الثابت في ضمن الوجوب كما هو احد الاحتمالين لا جرم يكون
الرجحان متقوما بالمنع من الترك فمع نفيه بالاصل ينتفي الرجحان ايضا اذ لا بقاء
للجنس بدون الفصل فكيف يحكم بالاستصحاب فاتضح ان غسل الجمعة من قبيل الجهر
بالبسملة والاخفات بها على ما فهم حيث ان الخبر الظني فيه ليس في مقابلة اصل
البرائة وهذا ايضا ضعيف اذ للمورد ان يختار القسم الثالث كما هو الظاهر
من كلامه فيثبت الرجحان بالاجماع وجواز الترك بالاصل وما زعمه من ان ذلك يؤدي
الى بقاء الجنس بدون الفصل على تقدير ان يكون فصله المنع من الترك فمدفوع بان
الممتنع بقاء الجنس مع انتفاء فصله الخاص في الواقع لا بقاؤه مع ثبوت فصله الخاص
الا ان بعد عدم ثبوت فصل الوجوب اعني المنع من الترك فيستلزم عدمه في الواقع اذ
لا تكليف الا بعد البيان وان اطلق الوجوب او التكليف مجازا او اصطلاحا فان
الكلام في المعاني دون الالفاظ فمقول لا خفاء هنا في ثبوت الجنس متقوما باحد

العضلين

العضلين في الواقع وانما الشك في تعيينه المعتبر في فعليته وتعلقه فنفي احدهما بالاصل
الذي هو في معنى اثبات الاخر به طريق الى تعيين ما يتقوم به الجنس لا رفع لما تقوم به
في الواقع ومن هذا البيان يظهر ان الاستصحاب الثابت حكم ظاهري لا ملحق عنه ومن
الواقع فاتضح ان التمثيل بغسل الجمعة هو المطابق لغرض المورد حيث اراد بيان طريق
التفصي عن العلم بالواحد حيث يدور الامر بين الوجوب والاستحباب كما لا يخفى
السادس قوله فيما لم يكن منه حصر الخ ان اراد التخيير بمعنى الاباحة ففيه ان
دليلي القولين يتساقطان بعد التعارض فلا يبقى شيء في مقابل اصل البرائة حتى
يعدل عنه الى الاصل الظنية بل الكلام في جريان الاصل هنا كالكلام فيه حيث لا نص
فيه فانه لا معارض للاصل في ذلك الا ادلة الاحتياط وهو مما لا يلتزم به المستدل
ولا المورد وان اراد التخيير في العمل باحد القولين حتى انه اذا اختار احدهما تعين
عليه كما في التخيير بين الدليلين او الرجوع الى المجتهدين فهذا مما لا معنى لاصل البرائة
فيه لثبوت التكليف على كلا التقديرين وهذا ايضا ضعيف اذ للمورد ان يختار
الشق الاول ويدفع الاشكال المورد عليه بان كلا من الدليلين وان امكن
اعتباره في مقابلة الاخر فيتساقطان ويبقى الاصل سليما عن المعارض لكن
يمكن اعتباره في مقابلة الاصل ايضا فيسقط ويتعين العمل بالاصل وبالجملة
فكل من الدليلين ساقط عن درجة الاعتبار باعتبارين معارضته لمثله ومعارضته
للاصل وتمثيل المورد به مبني على اعتبار الثاني مع ان الدليلين المتعارضين قد
يكون الظن مع احدهما اقوى فلا يلزم تساقطهما بالنظر الى نفسهما فان قلت العمل
بالاصل هنا ينافي العلم الاجمالي بالتكليف قلت للمورد ان يمنع التكليف الفعلي
مع عدم التمكن من الوصول وله ان يختار الشق الثاني ويدفع الاشكال المورد
عليه بان الغرض من البيان المذكور ليس طرح ما يقابل الاصل من الدليل الظني
والعمل به بل المقصود بيان كيفية التخلص بناء على عدم التعويل على الظن في تلك
الموارد المذكورة وهذا ظاهر فاتضح ما قررناه ان هذه الاعتراضات غير ناهضة

بدفع الايراد المذكور ما عدا الاعتراضين الاولين ويرجع الثاني الى الاول وبالجملة الكلام
في دفعه ما قررناه اولا من ان المقطوع به من الشريعة وهو التكليف الفعلي بالعمل بمؤدى
ادلة مخصوصة لا سبيل لنا الى تحصيلها بطريق العلم فيتعين التعويل على الظن فان قلت
للمورد ان يقول لا نم انه اذا انسد باب العلم الى معرفة تلك الطرق وجب العمل
بالظن لجواز ان يقتصر على وجوب العمل بمقتضى الطرق القطعية ويعول على اصل البرائة
فيما عداها قلت ان اردت ان الاصل برائة الذمة عن العمل بسائر الادلة حتى
بالاصل فهو غير معقول اذ لا بد في كل واقعة من حكم ولو في الظاهر ولا بد له من دليل
يتوصل به اليه ولا اقل من الاصل وان اردت ان الاصل البرائة عن العمل بغير
الاصل في غير تلك الموارد فهذا غير سديد اذ وجوب العمل بالاصل مشارك لوجوب
العمل بسائر الادلة في كونه مخالفا للاصل فيبقى الترجيح من غير مرجح نعم لو تقدر الظن
بذلك صح التعويل عليه والكلام لنا لكنه كما ترى ويمكن دفع الايراد المذكور
ايضا بدعوى القطع بعدم مساعدة الطريقة المتلقاة من صاحب الشريعة
على جواز التعويل على الطريق المذكور في مثل هذا الزمان لادائها غالبا الى
تفويت كثير من الاحكام فيخل بمقصوده فتدبر ثم على هذا الوجه بالتقرير المذكور
اشكالان الاول ان مقتضاه حجية جميع الظنون المتعلقة بالاحكام وهو باطل للقطع
بعدم حجية بعض الظنون كالظن الحاصل من القياس والاستحسان ولا سبيل
الى اخراجها بالاجماع لان القواعد العقلية لا تقبل التخصيص وايضا مفاده حجية الظن
من حيث كونه ظنا في هذه جهة واحدة فان صحت صحت في الكل وان بطلت بطلت
في الكل لانها جهة تعليلية فان تمت وجب ان لا تتخلف عن مقتضاها في موادها
واجاب عنه الفاضل المعاصر بوجوه الاول المنع من حصول الظن بالقياس والاستحسان
بعد ما ورد في الشرع من النهي عن العمل بها وح فلا حاجة الى التخصيص وفيه نظر لان
نهي الشرع عن العمل بمقتضاها لا يوجب عدم حصول الظن بها فان الظن امر وجداني
ينقطع اليه النفس عند حصول اماراته وغايته ما يحكى في توهمه ان يكشف

من نهي

من نهي الشارع عن العمل بها عن وقوع الخطاء في افادتها غالبا وذلك يوجب الظن
بخلاف مقتضاها الى ان قال بل لا اقل الاغلب فينقدح به الظن الحاصل بمقتضاها
للتعارض وهو كما ترى فيه لمنع اصل التعليل اولا وعدم لزوم التكافؤ ثانيا ولهذا
لا يبعد موافقة القياس من قوادح العمل بالرواية ثم انه تمسك في منع الحجية
على عدم افادة القياس الظن بما ورد في الاخبار المتواترة من النهي عنه مع ما
في بعضها من التعليل بان دين الله لا يصاب بالعقول لان حكم الكائنة في
الاشياء لا يعلمها الا الله العليم الحكيم وبما ورد من ان الله لا يسئل كيف احل
وكيف حرم وبما يرى من جمع الشرع بين المختلفات وتفريقه بين المؤتلفات كما في
منزوحات البئر وغيرها فكيف يكون مجرد المناسبة والمماثلة منشأ لحصول الظن
بالقياس ثم اكد ذلك بالاخبار الدالة على ان اول من قاس ابليس حيث لم يعرف الفرق
بين النار والطين وبين ادم ونفسه فقاس ادم بالطين وبما دل على بيان وجه بطلان
القياس من ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربعة شهداء مع ان القتل
اكبر والبول يوجب الوضوء مع انه اكبر من المني وصلوة الحائض لا تقضى مع انها
اكبر من الصيام وسهم المرئة نصف الرجل في الميراث مع انها اقوى منها الى غير ذلك
فالابد رك العقول فيه الحكمة والمصلحة ادراكا قطعيا لا يجوز الحكم فيه بالاوهام
البادية التي تزول بملاحظة ما ذكر اقول دعوى ان القياس لا يفيد الظن بالحكم اصلا
لنهي الشرع عنه في مرتبة دعوى بعض الاخبارية قطعية الاخبار سندا ودلالة من جهة
امر الشرع بالعمل بها وكلاهما مكابرة يشهد صريح الوجدان على خلافهما وكيف كان
فالوجوه المذكورة مدفوعة اما اجمالا فبان العلة في القياس كما قد تكون معلومة
فيعلم بتعدي حكم الاصل الى الفرع كذلك قد تكون مظنونة فيلزم منه ظن ذلك ودعوى
ان العلة اما ان تكون معلومة او لا تكون مظنونة وانه لا واسطة بينهما مخالف
لما يشهد به الاعتبار الصحيح فان اختلاف مراتب ما يوجب لحصول الاعتقاد قوة
وضعفا يوجب لاختلاف اثارها فينبعث منه القطع او الظن بما انهما كما في الحدسيات

واما تفصيلا فبان النهي عن العمل بامارة لا ينافي حصول الظن منها وانما ينافي جواز العمل بها الا ترى ان الشرع نهى عن سوء الظن بالمؤمنين ومع ذلك يحصل الظن به عند وجود اماراته والا لامتنع مخالفة هذا النهي ولو كان النهي عن العمل بظن يوجب عدم حصوله لكان النهي عن نفس الظن موجبا لذلك بطريق اولى مع ان النهي عن سوء الظن قبل حصوله باعتبار فعل اسبابه المفضية الى حصوله ثم الى بقائه وبعد حصوله وتقرره فمرجع النهي عنه باعتبار البناء عليه والعمل على حسبه ولو كان النهي عن العمل بالظن موجبا لزواله لما تحقق الحكم الاخير واما عن بقية الاخبار فبان منها ما يدل على ان حكم الاحكام خفية لا يهتدي العباد وهذا مبني على الغالب فان حكم بعض الاحكام مستفادة من العقل والشرع ومنها ما يدل على تطرق الخطاء والاشتباه الى القياس في موارد عديدة وليس الغرض من بيان تخلف اصابة القياس في تلك الموارد منع حصول الظن به مطلقا لان مثل تخلف المذكور متحقق في الاخبار بدليل وقوع التعارض فيها الكاشف عن خطا احد المتعارضين مع انها لا يخرج بذلك عن افادة الظن في الجملة بل المقصود الرد على ابي حنيفة واشباهه من العامة القائلين بحجية القياس مطلقا والمقصود ان كثيرا من انواعه مما لا يعتد به الا عنها برتبة الامثلة المذكورة او اضعف منها فلا محيص من الرجوع فيها الى الحجة واما ان مبنى الشريعة على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتفقات فلا اثر له في منع حصول الظن بالقياس والا لاثر في منع حصول العلم في منقح المناط بطريق اولى والوجدان اقوى شاهد على ذلك الا ترى ان حكم الشرع بصحة بيع الفضولي يوجب الظن بالمناط الموجب لسرايته الى ساير العقود وحكمه بايجاب اقضاء الزوجة بالدخول بها قبل التسع لتحريمها عليه مؤبدا ووجوب الانفاق عليها يوجب الظن بالمناط الموجب لانسحاب الحكم الى غير الزوجة بل والى الكبيرة والى الافضاء بغير الدخول وربما كان المناط في البعض منقحا الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في الفقه

مما لا حصول له الثاني ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف لا يوجب الا العمل بالظن الواقعي الفعلي ولا بما يفيد الظن من حيث كونه مفيدا له بل بما يفيد الظن في نفسه مع قطع النظر عما يفيد خلافه ويرجح عكس استثناء القياس والاستحسان وبعد الاستثناء اذا تعارضت ساير الادلة اعتبر الظن الواقعي ويرجع على غيره وفيه ايضا نظر لان الدليل المذكور لو تم فانما يدل على وجوب العمل بما يفيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا ما له شانية افادة الظن اذ لا فرق في نظر العقل بين الظن الشاني اذا تجرد عن الفعلية وبين الشك او الوهم فكما ان الوظيفة الاولية هي العمل بما يفيد العلم الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا ما من شانه افادة العلم كذلك الوظيفة الثانوية المستندة الى انسداد الطريق الى الوظيفة الاولى يعني العمل بما يفيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا ان شانه افادة الظن على انا نقول لو دل الدليل المذكور على حجية ما له شانية افادة الظن لدل عليه من حيث ان له شانية افادة ذلك لظهور ان هذا الوصف هو المناط او العلة في حكم العقل بحجيته وهذه ايضا جهة واحدة فاللازم عدم اختلاف حكمها باختلاف مواردها فالعدول عن كون الدليل مفيدا للظن الفعلي الى الظن الشاني لا يجدي به في دفع شيء من الاشكالين ولعل منشأ العدول ان ما يفيد الظن في نفسه لا يبعد ان يفيد وحيث يوجد امارة ثبت عدم اعتبارها شرعا فاذا كان مقتضاها مخالفا لامارة لم يثبت عدم اعتبارها شرعا صح ترجيح الثانية لامتناع حكم العقل ح بجواز العمل بها مع امتناع حكمه بالتخيير لوجود المرجح الشرعي في البعض فضلا عن حكمه بترجيح المرجوح والى هذا يرجع محصل الاستثناء فاذا اختلفت الامارات وانتفى المرجح الشرعي اعتبر المرجح العقلي فيقدم ما افاد الظن الفعلي على غيره وعلى هذا البيان يلغوا اعتباره لعدم اعتبار الحيثية فيما افاد الظن في نفسه غاية الامر ان يكون هذه الحيثية فيما اذا اختلفت الامارات المقتضية لحجية احدها ويلزم حجية القياس والاستحسان

عند موافقتها للدليل المعتبر بل يلزم منه حجيتهما في نفسهما غاية الامر عدم نهوضهما بدفع ما يعارضهما كالاصل مع انهم منعوا من حجيتهما على الاطلاق وكذا الكلام فيما عداهما من الادلة التي ثبت عدم اعتبارها شرعا كخبر الفاسق ونحوه ممن يعول به الثالث انا لا نسلم انسداد باب العلم بالنسبة الى موارد القياس ونحوه لانا نعلم حرمة العمل بمؤداه فنعلم ان حكم الله غير مؤداه وان لم نعلم اي شيء هو ففي نفيه يرجع الى ساير الادلة لو ان كان مؤداها نفس مؤديه يعني ان الظن القياسي مثلا اذا اقتضى حكما من الاحكام فذلك الحكم باطل من حيث كونه مؤدى الى القياس وان كان صحيحا من حيث كونه مؤدى دليل اخر وح فلا يتوجه الدليل المذكور بالنسبة اليه لعدم انسداد باب العلم فيه وفيه ايضا نظر لانه ان اراد بالعلم ببطلان الحكم من حيث كونه مؤدى القياس العلم ببطلان نفس الحيثية اعني تادية القياس كما هو الظاهر من بيانه فهذا راجع الى العلم بعدم كون القياس حجة ولا يجدي له في دفع الاشكال كيف ومبنى الاشكال على العلم بعدم حجية القياس وان اراد العلم ببطلان نفس المؤدى فهو غير معقول مع تجويز صحته لقيام دليل اخر الرابع المنع من ثبوت حرمة العمل بالقياس مثلا حتى في زمن انسداد باب العلم اقول ان اراد مجرد المنع من كون تحريم العمل بالقياس في زمن انسداد باب العلم ضروريا فمع تسليمه لا يجدي في دفع الاشكال اذ يكفي في وروده ثبوت التحريم ولو بالدليل وان اراد المنع من حرمة العمل بالقياس هناك كما هو ظاهر كلامه بل صريحه فهو عند اصحابنا الامامية غلط واضح محضا فاحش قد صدرت مثل هذه المقالة الواهية عن ابن الجنيد فتبرأت الشيعة منه حتى انه لم يستطع المقام بينهم فخرج من بلادهم ثم استبصر وتاب ورجع اليهم وبالجملة لا يرتاب احد من اصحابنا في حظر العمل بالقياس والاستحسان ما دامت الادلة المعهودة من الكتاب والسنة والاجماع وغيرها موجودة يمكن المراجعة اليها وان قد تخشينا منها اليس بقطعي ومنع ما قام منه دليل على ذلك مكابرة جلية لا يليق بالالتفات اليه ولما تنزيله للاخبار

الدالة على حرمة العمل بالقياس على المنع من التشريع والبدعة والاستقلال والحكم لاقتضاء العلة ذلك لا لان الشرع حكم كذا لاجل العلة كما في العمل بالخبر ففيه ما فيه اقول بل التحقيق في الجواب ان يقال انسداد باب العلم وبقاء التكليف انما يقتضي حجية الظنون التي لا دليل على عدم حجيتها عند الانسداد من حيث انها ظنون لا دليل على عدم حجيتها كذلك وهذا مطرد في جميع موارده وبالجملة فالعقل انما يحكم على العنوان الخاص لا انه يحكم على العنوان العام ثم يطرئ عليه التخصيص والذي يكشف عن ذلك ان العقل لا يحكم بمجرد انسداد باب العلم وبقاء التكليف بجواز العمل بكل ظن حتى بالظنون التي علم عدم جواز التعويل عليها ولو بعد انسداد باب العلم بل بما عدا ذلك من الظنون المحتمل للحجية ومن هنا يظهر ان القائل بحجية الظن المطلق انما ينبغي له ان يقول بحجية اقوى الامارات التي لا دليل على عدم حجيتها مفيدة على كل ظن سواء افاد الظن الفعلي مطلقا او بعد قطع النظر عن معارضتها ثبت عدم الاعتداد بمعارضه واعلم انا لو التزمنا بانسداد باب العلم الى الاحكام مع بقاء التكليف بها فلا مناص اما ان نقول بان قضية ذلك عقلا وجوب العمل بالظن منها واقعا وح فيمتنع المنع من العمل ببعض الظنون كالظن القياسي وشبهه وان قلنا بان قضية ذلك وجوب العمل بالظن ظاهرا لم يمتنع المنع من العمل ببعض الظنون لقيام دليل اخر على المنع كساير الاحكام العقلية الظاهرية كالبراءة وشبهها وقد عرفت مما حققنا ان حكم العقل بحجية الظن هنا حكم ظاهري فلا اشكال في المنع من العمل بالقياس وشبهه فيرجع في مورده بحكم العقل الى الاقرب الى الواقع ولو مع قطع النظر عن القياس مثلا وان لم يكن لما ظنناه عقليا ويظهر من الاشكال الفاضل المعاصر في اخراج ظن القياس والتجائه الى منع حصول الظن به تارة ومنع بطلان حجيته اخرى عدم تفطنه للوجوه المتقدمة توهما للوجه الاول وهو كما ترى وكيف كان فالمعتبر على الاول كل امارة مفيدة للظن وعلى الثاني كل ما هو اقرب من الامارات التي لا دليل على عدم حجيتها عينا في النظر الى اصابة الواقع

اي ما لا اقرب منها الى الواقعة سواء افاد الظن اولا والفرق بين ان تعتبر الامارة
على احد هذين الوجهين وبين ان تعتبر على وجه التعبد ان الامارة المعتبرة على وجه
التعبد لا يعتبر فيها افادتها للظن ولا كونها اقرب في النظر الى الواقع وان فرض
حصوله فليس الحكم بالحجية منوطا به بل كان من المقارنات الاتفاقية كما في العمل بالبينة
اليد والاستصحاب بخلاف الامارة المعتبرة على احد هذين الوجهين فان
حجيتها منوطة بالوصف المعتبر فيها من الظن او الاقربية ومن هنا يتضح ضعف
ما ظنه المعاصر المذكور حيث زعم ان القول بحجية الفتوى في حق المقلد تعبدا
ناش مما اشتهر بين الاصحاب من عدم جواز تقليد الميت فان قول الميت قد يفيد
الظن فلا يحصل فتوى الحي فيكون الرجوع اليه تعبدا العدم انا لمنه بحصول الظن
وان ذلك ينافي احتجاج بعض الاصحاب على تقديم الافضل والاورع بكونه اورع
واقوى من المفضول ووجه ضعفه انه لا يكفي في كون امارة تعبدية عدم انا لمنه
حجيتها بحصول الظن الفعلي منها بل يعتبر مع ذلك عدم انا لمنها بالاقربية
في نظر العامل كما عرفت والمنع من قبول قول الميت انما يوجب عدم الانا لمنه
بالظن الفعلي لا بالاقربية بل التحقيق ان المنشا في ذلك انما نفهمه من قيام الاجماع
والضرورة ودلالة الكتاب والسنة على وجوب رجوع الجاهل الى العالم من غير
انا لمنه بوصف الظن او الاقربية في نظره وهذا مع اتحاد المفتي موضع وفاق
واما مع تعدده واختلافهم في الافضلية والاورعية فربما يوهم كلام بعضهم
انه ياخذ بما هو الاقوى والارجح في نظره في اصابة الحكم وانه قول الافضل والاورع
وهذا مع بطلانه كلية كما لا يخفى لا ينافي كونه تعبديا بالمعنى الذي ذكرناه اذ لا
يلزم من تقديم الاقوى والارجح من اقوال المفتين انا لمنه بالظن الفعلي مع احتمال
ان يكون المراد كون قول الافضل والاورع اقوى وارجح في لحوق حكم الحجية له فلا
ينافي كونه تعبديا اصلا بل يكون الترجيح تعبديا كاصل التقليد كما في
تقديم بعض البينات على بعض عند التعارض فان وجوه الترجيح فيها تعبدية
كاصل

كاصل حجيتها ثم ان قلنا بان حجية خبر الواحد تعبدية مطلقا فلا كلام وان قلنا
بان حجيته ليست تعبدية فقد استشكل فيه الفاضل المذكور من جهة منافاة
ذلك لعدم حجية القياس اذا لم يفد الخبر الظن وان افاده القياس فان القول
بان الخبر حجة وان لم يفد الظن قول بحجيته تعبدا او اجاب عنه او لا بمنع افادة القياس
الظن لا سيما اذا عارضه خبر وثانيا بانا لا نقطع بالحجر ولا بالقياس لحرمة
العمل به وعدم حصول الظن بذلك بل بالاصول والقواعد فنحكم بالتخيير
ولو اخرنا العمل بما هو مقتضى القياس فلا باس من جهة انه مقتضاه بل لانه احد
طرفي التخيير اقول اذا قلنا بحجية خبر الواحد عند عدم قيام الدليل القطعي على خلافه لا يوجب ذلك ان يكون
حجيته لحصول الظن الفعلي به خاصة بل الاعم منه ومن الظن الشاني فهي
المذكور ولو لم يكن احتمال ثالث بان كانا على طرفي النقيض او كان الاحتمال الاخر
معلوم البطلان قدم الخبر على القياس لانه لو لوحظ في نفسه وجرد النظر عن القياس
كان مفيدا للظن ولو كان هناك احتمال اخر لامارة اخرى معتبرة تقدم الاقوى
منها مع التكافؤ بني على التخيير بينها ولا يلتفت الى القياس على التقديرين
لان ما ثبت عدم حجيته ينزل وجوده منزلة العدم في عدم الاعتداد به واما
الوجهان اللذان اجاب عنها فيما عكان من الضعف اما الاول فقد مر ما فيه
واما الثاني فلانه ان بني على ان قضية الانسداد حجية كل ظن فعلي وبقا
فهذا ينافي القول بعدم حجية القياس المفيد للظن وان بني على حجية ظن
كما هو الوجه الثاني من الوجهين فقد عرفت ان مقتضاه حجية ما لا دليل على
عدم حجيته من الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته خاصة فحينئذ
يبني على التخيير ولا يعتبر الظن الشاني وضعفه ظ لانه اذا كان في مقابل
الظن الفعلي الغير المعتبر امارات او اخبار متعارضة مختلفة بالقوة والضعف
فان التزم بالتخيير بين الكل لزم الحكم بمساواة المرجوح مع الراجح وقد كان مبني
الدليل العقلي على خلافه وان اعتبر التخيير بين مؤدى القياس واقوى تلك

هو الصحيح لان الاصل ... ليس بحجة

الامارات خاصة ففيه ان الظن القياسي بعد دلالة الدليل على عدم اعتباره يساوي
وجوده وعدمه فكيف يرجح مورده على المورد الذي دلت الامارة الضعيفة عليه وايضا
لو فرض معارضة الامارة الضعيفة مع القياس فلا بد من التزام التخيير فيه ايضا فلا وجه
لعدم اعتباره عند معارضة الامارة الاقوى ومنها الثاني انه لو تم ما ذكر لزم من
ثبوته نفيه وذلك لان مقتضاه حجية كل ظن لم يثبت عدم حجيته من الشرع بالخصوص
والمخصوص المظنون من الطريقة المتداولة بين الاصحاب عدم حجية كل ظن لم يثبت
حجيته بالخصوص وبعبارة اخرى ففيما ذكر اصالة حجية الظن بعد انسداد باب العلم
والمظنون من الشريعة اصالة عدم حجية الظن بعد انسداد باب العلم وذلك لان
طريقة اصحابنا قديما وحديثا جارية على اقامة الدليل على حجية كل ظن عولوا
عليه وركنوا اليه ولم يكتفوا فيه بمجرد كونه ظنا لم يقم دليل على خلافه يعرفه ذلك
منهم بالتتبع في مظان كلماتهم ومطاوي مباحثهم وهذا ان لم يفدنا القطع
باصالة عدم حجية الظن بعد انسداد باب العلم فلا اقل من ان يفيدنا الظن
بذلك لكونها شهرة قريبة من الاجماع معتضدة بعموم الايات والروايات
الدالة على عدم جواز التعويل على الظن مطلقا فان كان الاصل في كل ظن ان
يكون حجة كان الاصل في كل ظن ان لا يكون حجة واما ما زعمه بعض المعاصرين
من ان الظاهر من طريقة الفقهاء العمل بكل ظن لم يقم دليل على خلافه فان اراد به
فقهاءنا كما هو الظاهر فتوجه المنع اليه جلي كما يظهر من تعرضهم لشروط قبول
خبر الواحد اذ لو كان العبرة بافادة الظن لما كان لذكر تلك الشروط والحكم
بعدم جواز العمل بفاقدها على الاطلاق وجه لظهور ان الظن لا يدور مدارها
واضعف من ذلك تنزيله لتعرضهم للبحث عن حجية خبر الواحد بالخصوص على
ان الغرض اثبات حجيته عند عدم انسداد باب العلم او التنبيه على عدم قيام دليل
على عدم حجيته بالخصوص كالقياس اذ لا خفاء في ان منافاة كلماتهم واعتنائهم
بمباحث المقام مما لا يساعد على ذلك بل التحقيق في الجواب على مذاقهم ان يقال
البرهان

البرهان المذكور على اصالة حجية الظن مفيد للعلم بها فيمتنع حصول الظن بخلافه
من امارة لامتناع تعلق العلم والظن بطرفي النقيض واما ان اصحابنا لم يعولوا
على هذا الاصل في الاحكام فان ثبت فلا بد ان يكون ذلك لتمكنهم من العلم او
الطريق العلمي اليها والتعذر في حقنا عدم التمكن من العلم فلا يكون حكمنا
مساويا لحكمهم هذا ولا يخفى ما فيه لما مر في الوجه الاول العاشر مما استدل به
مر في تقرير وغيره وهو ان خبر الواحد مفيد للظن فلو لم يجب العمل به لزم ترجيح المرجوح
على الراجح وهو ظ البطلان يعني على تقدير عدم وجوب العمل بالظن يلزم جواز الاخذ
بالموهوم الذي هو الطرف المرجوح في النظر واختياره على الظن الذي هو الطرف
الراجح في النظر وترجيح المرجوح على الراجح قبيح بالضرورة ولا يخفى ان هذا الدليل
بظاهره ظ الفساد للقطع بان الشرع لم يعتبر كثيرا من الظنون في الموضوعات
والاحكام فكيف يقال بكونه قول الاخذ بالمظنون قبيحا مطلقا فالوجه ان يجعل
مبنيا على ما عدا المقدمة الاخيرة اعني اقربية الظن الى العلم من غيره من
المقدمات المذكورة في الدليل المتقدم برفع محصوله الى ان التكاليف بمؤدى
الادلة او بالاحكام ثابتة بالضرورة وطريق العلم اليها منسد كما يشهد به
الوجدان فلا يسقط التكليف بتحصيله لامتناع التكليف بغير المقدور فيجب
التعويل على الظن المستفاد من خبر الواحد والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو
ظ البطلان فتكون المغايرة بين الدليلين بمجرد المغايرة في احدى المقدمات
اذ لو كان قرر الدليل المذكور على حجية الظن في الادلة استقام وكان قريبا من
الوجه الذي قررناه وان قرر دليلا على حجية الظن في الاحكام اتجه عليه ما اوردناه
على التقرير الثاني فان قيل لا نسلم ان ترجيح المرجوح في النظر على الراجح فيه قبيح
وانما المسلم قبح ترجيح المرجوح بمعنى القبيح على الراجح بمعنى الحسن وليس المقام منه
على انه لو صح ذلك لادى الى وجوب العمل بالظن مطلقا وان عارضه دليل شرعي اذ
القواعد العقلية لا تقبل التخصيص مع انه معلوم الفساد قلنا اما المنع المذكور

فنكاره فان الظن ما ضيته في الفرض المذكور رجحان العمل بالطرف الراجح من حيث كونه طرفا
راجحا على العمل بالطرف المرجوح من حيث كونه طرفا مرجوحا واما النقض بصورة معارضة
الدليل الشرعي فمدفوع بان حكم العقل هنا ظاهري معيد بصورة عدم انكشاف الخلاف
كما في حكمه بالبراءة حيث لا دليل على الاشتغال فلا يلزم التخصيص فيه هذا ونقل عن بعض
تعدان في الترجيح في عبارة الدليل بالاختيار فالحال المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم
حكم الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله او العمل
بمقتضاه ومبدء الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله
المدح والذم والمعنى ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل وبالراجح حسن وذلك
ان الاول اشبه بالكذب بل هو عند التاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح انتهى
ملخصا اقول ولا يخفى ما في تاويله مع ضعف تعليله اما الاول فلان تفسير المرجوح
والراجح بالقول والعمل ليس على ما ينبغي بل الوجه اعتباره في الترجيح فان الاختيار
كما يكون بالقول كذلك يكون بالبجح بالرأي والعمل ثم تفسيره الرجحان الذي
هو مبدء الاشتقاقهما باستحقاق فاعله المدح والذم عين سدايد لانه يعد المعنى
مبدء الاشتقاقهما بمعنى خروجه عن المرجح في قوله الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح
فالفرق واضح ثم عطفه الذم على المدح في تفسير الرجحان لا يتم الا بتعسف واما
الثاني فلانه مع اختصاصه بالقول مدفوع بان المشابهة على تقدير تسليمها لا
يقتضي المشاركة في الحكم والعينية فيه فان العبرة في الصدق والكذب بموافقة الواقع
ومخالفته دون الاعتقاد فان قلت نعم لكن المدار في الاتصاف بالحسن والقبح
على الاعتقاد قلت لا نم حسن القول المظنون الصدق وانما المسلم حسن القول المعلوم
الصدق هذا وقد يعترض على الدليل المذكور بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء او
العمل عند عدم القطع وهو مم اذ لا دليل عليه عقلا ونقلا والاجماع المدعى عليه
مم لمخالفة الاخباريين فيه ومصيرهم الى وجوب التوقف والاحتياط وضعفه
واضح اذ وجوب الافتاء عند عدم القطع على التفصيل الاتي والعمل به ضرورة في
ومخالفة

ومخالفة الاخباريين غير قادحة اذ دعويهم حصول القطع بالاخبار المدونة في الكتب
الاربعة وسنبين على فساده بما لا مزيد عليه وعلى تقدير عدم حصول العلم بها فلا
المتهم مخالفون في وجوب العمل بالاخبار ولو في الجملة وعلى تقدير مخالفتهم فهم محجوجون
بالاجماع والضرورة ووجوب التوقف ان كان بالنسبة الى الحكم الظاهري فغير معقول
مع انه لا يجامع القول بوجوب الاحتياط وان كان بالنسبة الى الواقع فغير مفيد
الالزام بالاحتياط مع انه قد يتعذر في بعض الموارد حرج وضيق منفي بما دل على نفيهما
عن الشريعة مع انه لا قطع بالبراءة من وجوب الافتاء وتعليم الاحكام بالاحتياط
وترك الافتاء بجواز هذه بالكلية انا نقطع بعدمها فلا يكون التعويل على الاحتياط
قطعيا ايضا الحادي عشر ان مخالفة الخبر الواحد مظنة الضرر والاحتراز عن الضرر
المظنون واجب فيجب العمل بمقتضاه وقد اورد عليه تارة بمنع الصغرى لان علمنا
بان الشارع لم يكلفنا بما لا نتمكن فيه من تحصيل العلم يؤمننا من الضرر واخرى
بمنع الكبرى ولان ظن الضرر يقتضي اولوية الاحتراز محافظة على الاحتياط دون
وجوبه ولو سلم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل
الشرعية المتعلقة بامر المعاد فان العقل انما يستقل بالاول دون الثاني والجواب
اما عن الاول فبان الدليل مبني على انسداد باب العلم وبقاء التكليف بالاحكام ح
فلا علم بعدم التكليف بما لا نتمكن فيه من العلم هذا اذا اريد به العلم الابتدائي
واما اذا اريد به العلم في الجملة ولو من جهة كون الطريق علميا ولو ظاهرا فان اراد المذكور
مما لا مدفع له لظهور انا لا نعلم بعد انسداد باب العلم الى الاحكام ببقاء التكليف بها
في حقنا كما هو بل انما نعلم بمساعدة طريقنا اليه نعلم بحجيته ولو بملاحظة انسداد باب العلم
فيتوقف ثبوت الضرر بمخالفة المظنون وجوبه او غيره على ثبوت حجية الظن بذلك
عندنا على ثبوت الضرر كان دورا وعن الثاني بان العقل يستقل بوجوب دفع الضرر
المظنون مطلقا على انه لو ثبت الجواز في المقام ثبت الوجوب اذ لا قائل بالفصل ومنع
استقلال العقل بامر المعاد غير مسموع مع انه يكفي في المقام مجرد ظنه وانكاره

مكابرة ثم لا يذهب عليك ان هذا الدليل لو تم لاقتضى التعويل على الظن
في الادلة لكنهم قرروا الدليل المذكور على حجية الظن في الاحكام ويعرف ما فيه مما
مر ثم يرد على هذا الدليل وسابقه ما مر من الاشكال والجواب الجواب واعلم ان
بعض المعاصرين زعم ان الدليل العقلي الدال على حجية الظن بعد انسداد باب العلم اوفى
باثبات ما هو المطلوب من القول بحجية خبر الواحد من الادلة المتقدمة لان تلك الادلة انما
تدل على حجية المراد بخبر الواحد لان المتبادر من البناء والانذار وهو المستفاد من
الاجماع دون ما يفهم من لفظ الخبر وفيه نظر لان البناء والانذار يصدقان على
ما يستفاد من كلام المنذر والمنبئ سواء كان بطريق النص او الظهور والاجماع
منعقد على حجية ظواهر الالفاظ عند خلوها عن المعارض كما مر واعلم ايضا ان
الادلة المتقدمة على حجية خبر الواحد ليست متحدة المفاد فان منها ما يقتضي حجيته
تعبدا كالايات والاخبار ومنها ما يقتضي حجية ما كان منه مفيدا للظن الفعلي او الشأني
او ما كان حجيته مظنونا من الادلة المحتملة للحجية كدليل الانسداد ومنها ما يقتضي
حجيته في الجملة كالاجماع والسيرة وزعم الفاضل المعاصر ان اية النفر واية البناء دالة
على حجية الخبر المفيد للظن من جهة افادته له وفساد هذا الوهم في اية النفر واضح
لان الانذار عبارة عن الاخبار باصابة المكروه والحذر عبارة عن الاجتناب
عنه وهما يجامعان الشك والوهم ايضا واما في اية البناء فربما كان فيه نوع خفاء
نظرا الى ان الماخذ قبول خبر الفاسق فيها بالتبين وهو طلب ظهور الحال فيصدق على
المظنون لصدق الظهور عليه وايضا لا ريب في ان خبر العادل لا يفيد غالبا الا الظن
وقد دل مفهوم الاية على قبوله فيكون المراد بالتبين في خبر الفاسق ما لم يبلغ دون خبر
خبر العادل في افادة الظن وايضا تعليل الامر بالتبين باصابة قوم بجهالة يدل
على قبول خبر الفاسق المفيد للظن اذ لا جهالة على تقديره اذ الظان للشيء ليس
بجاهل له وايضا التقدير مخافة ان تصيبوا ولا خوف على تقدير الظن وفساد هذه
الخيالات مما لا يكاد يخفى على من له ادنى انس بالعلم لكن لا باس بالتنبيه عليه
فنقول

فنقول اما فساد الاول فلان التبين حقيقة في طلب العلم لا بطلب الظن ولهذا يصح ان
يقال ما تبين عندي هذا الامر ولكني اظنه فينتفي التبين حقيقة مع اثبات الظن وكذلك
لفظ البيان والبينات والمبين ونحو ذلك واما الظهور والظاهر ونحوهما فلان اطلاق الظهور
على الظني اصطلاح مستحدث ولو سلم ان مفهوم الظهور اعم منعنا المساواة بين
المفهومين واما الثاني فلان الاية على تقدير دلالتها بالمفهوم على حجية خبر
العادل لا دلالة لها على ان حجيته من جهة افادته للظن حتى يتسرى الى خبر الفاسق
المفيد له بل للتعبد كالايات الدالة على حجية الشهادة ومما يؤكده ان خبر
الفاسق غالبا يفيد الظن كخبر العادل وان كان اقل بالنسبة اليه فلا وجه لاطلاق
القول بحجية خبر العادل وعدم حجية خبر الفاسق بل كان ينبغي ان يقال ان جاءكم
خبر لا يفيد لكم الظن فتبينوا او ما يفيد هذا المفاد واما الثالث فلان الجهل
نقيض العلم فالظان جاهل قطعا كالشاك والمتوهم ولا يرد ان خبر العادل لا يفيد
العلم غالبا فعلى تقدير اعتبار المفهوم لا يستقيم التعليل لجريانه في خبر العادل
ايضا لان العمل بالطريق المعتبر شرعا عمل بالعلم قطعا وان كان بالنسبة الى الظهور كالعمل
بالشهادة ونحوها فلا يجري فيه التعليل اعني العمل بجهالة واما الرابع فلان التقدير
كراهة ان تصيبوا وتقدير المخالفة غير مناسب للمقام وزعم ايضا ان اخبار العلاج
مفيدة لحجية خبر المفيد للظن الفعلي وهو ايضا كما ترى لان تلك الاخبار ان نزلت
على ظاهرها كان المستفاد منها الترجيح بالجملة الامارات المذكورة فيها تعبدا وان
هذا من دعوى دلالتها على حجية خبر الواحد من حيث افادته للظن وان نزلت على
ان المقصود منها ترجيح الاقوى من المتعارضين بتلك الوجوه ونظائرها فهذا لا
يقتضي حجية ما يفيد منها الظن الفعلي من حيث افادته له فضلا عن افادة ذلك
بالنسبة الى الاخبار الغير المتعارضة لان الخبرين المتعارضين اذا افاد احدهما الظن
غير معتبرة كالقياس اندرجا في عموم تلك الاخبار في وجوب الاخذ بما هو اقوى
منهما مع عدم افادة شيء منهما للظن الفعلي بحجية الا ان يعني امور الادلة الاربع

التي تضمنت النهي عن اتباع الظن والذم عليه كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
فانها للعموم فيتناول المقام ايضا وقوله جل شانه ان يتبعون الا الظن وان
الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله عز ذكره وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى
غير ذلك من الايات الدالة على عدم جواز التعويل من الظن وخبر الاحاد لا
يفيد الا الظن على ما هو الظن المفروض في محل البحث فيندرج في الظن المنهي
عن اتباعه والجواب اما اجمالا فهو ان هذه الايات على تقدير تسليم دلالتها
على حرمة العمل بالظن انما يتناول الظن الحاصل من خبر الواحد بالعموم او الاطلاق
فهي معارضة بالايات التي دلت على جواز العمل بخبر الواحد بالخصوص فيتعين
تخصيصها او تقييدها بها على ان النسبة بين الايات الواردة في المقامين
عموم من وجه لان الايات الدالة على قبول خبر الواحد يتناول الخبر المفيد للعلم
وغيره كما ان الايات الدالة على حرمة العمل بالظن يتناول الظن الحاصل من خبر
الواحد وغيره فيبقى ترجيح تخصيص الثانية بالاولى لجريه من المرجح وكذا الاخفاء
في ان خبر الواحد غالبا لا يفيد العلم فتنزيل الايات الدالة على حجيته مطلقا على
صورة افادته للعلم تنزيل لها على الفرد النادر بخلاف العكس وكفى بهذا
مرجحا في مثل المقام مضافا الى الادلة السابقة سلمنا لكنهما يتكافئان فيتساقطان
فيبقى بقية الادلة سليمة من المعارض سلمنا لكن يتناولها لجميع الازمان والاحوال
من باب الظهور دون القطع وهو لا يصلح لمعارضة ما اسلفنا من الادلة القاطعة
على حجية الظن عند انسداد باب العلم فيتعين تخصيصها بما عدا الحقيقيات
لا معارضة بين تلك الايات لان الاحاد لعمرنا على جواز العمل بخبر الواحد لم يدل
على جوازه من حيث كونه مفيدا للظن بل هي من حيث كونه خبرا واحدا وما دل
على عدم جواز العمل بالظن انما يدل على عدم جواز العمل به من حيث كونه ظنا لا من حيث
كونه خبرا واحدا فلا منافاة بين حرمة التعويل على الظن الحاصل من خبر الواحد
وبين جواز التعويل عليه نفسه كما في الشهادة واخبار ذي اليد والاستصحاب
وبحو ذلك

وبحو ذلك فان التعويل على الظن الحاصل منها تشريع محرم وعليها من حيث انفسها واجب
معتبر واجاب بعض المعاصرين بان مفاد بعض هذه الايات حرمة العمل بالظن مطلقا فان
صح لزم منه حرمة العمل بها ايضا لان مفادها لا يزيد على الظن وما يلزم من وجوده
عدمه فهو محال وفيه نظر لان المستفاد من النهي عن العمل بالظن على تقدير كونه ظنيا
النهي عن العمل بما عدا هذا الظن مع ان تعميم حكمه الى نفسه يوجب اللغو الممتنع صدوره
عن الحكيم على ان المقصود ليس منع حجية كل ظن بل الظن الغير الكتابي او الظن الحاصل
من خبر الواحد لقيام الاجماع على حجية الظن المستند الى ظاهر الكتاب في حق المجتهد وحيث
لا يجب ما فيه حجيته عنده كما هو الشان في كل حجة ظاهرية واما تفصيلا
فنقول الحكم في الاية الاولى مختص بالنبي صلى الله عليه وسلم وتعميمه الى غيره يستدعي دليلا وهو
في المقام منتف وعكس دفعه باية التاسي مع ان عموم الاية مبني على ان يكون
ما موصولة لا موصوفة وهو غير معلوم ذكره بعض المعاصرين وهو ضعيف لان
الاية على التقدير الثاني ايضا تفيد العموم لان عموم الموصول افرادي لا مجموعي واما
الذم فانما وردت في حق الكفار حيث عولوا على الظن في اصول دينهم فلا يدل على
تعميمه الى الفروع والفرق بين المقامين غير خفي فالمناط تم وعكس دفعه بان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص المورد مع ان بعض الايات ظاهرة او صريحة في الاحكام
كقوله جل شانه قل الذكرين الى قوله نبئوني بعلم ان كنتم صادقين وقوله عز ذكره
قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون وقوله تبارك اسمه قل انما
حرم ربي الفواحش الى قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك والمراد بالعلم
في الاية الاخيرة ما يتناول الظن لشيوع اطلاقه عليه لا ما يختص باليقين ويمكن ان
يجاب عن الاية الاولى ايضا وفيه انه خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بقرينة وقد
يجاب عنها بان الخطاب فيها شفاهي فلا يتناول غير الحاضرين لمجلس الخطاب او
غير الموجودين زمن الخطاب الا بالاجماع وثبوته ممنوع في محل النزاع وعكس دفعه بان
في تعميم الحكم بالخطابات الدالة بعمومها على التعميم ان نستغرقهما عن حد الاحاد ثلاثا

يؤدي تحجيرها الى عدم حجيتها ويمكن الجواب ايضا بان هذه الايات انما تدل على حرمة
العمل بالظن الذي لا قاطع على حجيته اذ العمل بالظن الذي قام دليل قاطع على حجيته
راجع عند التحقيق الى العمل بذلك الدليل القاطع فاذا ادلنا امارة قام على وجوب العمل
بها قاطع على حكم واقعة فاتباعنا لها اتباع للقطع وقولنا بمقتضاها قول بما لا
نعلم ويؤيد ذلك في الاية الثانية انها وردت ذما على الكفار في اتباعهم الظن
ولا ريب انهم انما كانوا يتبعون ظنونا لا قاطع لهم على حجيتها مع انه لا معنى لذمهم
على اتباع الظن المقطوع بوجوب اتباعه على هذا الكلام وبعضها مزيد بيان يأتي
في مباحث الاجتهاد الثاني الاخبار الدالة على حرمة العمل بغير العلم كالموثق
اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه
وفي اخر لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والحديث وفي الحسن
ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا على الله ما يعلمون القول او العمل بغير العلم
ولا ريب ان العمل بما قام على جواز العمل به قاطع عمل بالعلم وان لم يكن في نفسه مفيدا
للعلم كما في العمل بالشهادة واخبار ذي اليد وظاهر اللفظ وغير ذلك وقد بينا
الادلة المفيدة للعلم بجواز العمل بخبر الواحد فلا يندرج تحت عموم هذه الاخبار
الثالث الاجماع حكاه السيد في جواب المسائل التبانيات فقال انا لا نعلم علما
ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون
الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست
بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك
والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستبعد
من طريق العقول او مستبعد من طريق الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم
في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة
التي افردها بالبحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل التبانيات ان
العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة
بخبر

بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة
من شعارهم الذي يعلمه منهم كل من خالطهم واجاب في الذريعة عن التمسك بعمل
الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع وتقول انما عمل باخبار الاحاد المتامرون
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل
على الرضا بما فعلوا لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه
سوى الرضا من تقية او خوف وما اشبه ذلك كذا نقل عنه في تم والجواب ان
الاجماع المدعى على ذلك غير متحقق عندنا ان لم نقل بتحقق على خلافه ونقل
السيد غير خارج عن كونه خبرا واحدا فنفي التعويل عليه نقض لدعواه على ان حكايته
معارضة بحكاية الشيخ الاجماع على خلافه حيث قال في العدة على ما نقل عنه واما ما
اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين
بالامامة وكان مرويا عن النبي صلى الله عليه وسلم وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا
في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة
تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما
بعد جاز العمل والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على
العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون
ذلك ولا يتدافعون حتى ان احدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين
قلت هذا فان احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا
ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم
من عهد النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده من الائمة عليهم السلام الى زمان الصادق جعفر ابن محمد عليهما
السلام الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه
الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولا نكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن
معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو ثم قال فان قيل كيف تدعي اجماع الفرقة المحقة
في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان من المعلوم

من حالهما انتما لا نرى العلما بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الاخر
قبل انه المعلوم من حالهما الذي لا ينكره ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد
الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد يختصون بطريقه فاما ما يكون راويه منهم
وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك
وبين القياس ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم
بالقياس وقد علم خلاف ذلك انتهى وفي كلامه هذا تعريض لمقالة السيد
كما لا يخفى على الفطن العارف ثم لو سلمنا الاجماع الذي حكاه السيد على المنع فهو
انما يتجه بالنسبة الى زمن التمكن من تحصيل الاحكام بطريق القطع كزمنه لقرب
عهده بصاحب الشريعة وتوفر الامارات عنده وقد نبه على ذلك حيث قال
ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة
وما لم يتحقق فيه ذلك فنعول على اجماع الامامية وفي سائر المخالفات يرجع
الى التخيير بين الاقوال انتهى ولا خفاء في ان ما ادعاه من معلومية معظم الفقه
بالضرورة من المذهب لا سبيل اليه في زماننا هذا بل جلة طرق العلم مسندة
في زماننا هذا بالنسبة الى معظم الاحكام فلا يمشي الاجماع المذكور اليه وقد
اعترف السيد في مسئلة الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه ان الظن يقوم
مقام العلم عند انسداد الطريق اليه وهذا التزام منه بوجوب العمل بالظن في امثال
زماننا هذا ومن هنا يتبين ضعف ما ذكره اخيرا من التخيير بين الاقوال عند
انقطاع طريق العلم اذ قضيته ما ذكره هناك وجوب الرجوع الى الطرق الظنية
ثم ان بعض المتاخرين رام الجمع بين الاجماع الذي حكاه السيد ره والاجماع
الذي حكاه الشيخ لتناقضهما مع تقارب عهدهما فنزل كلام الشيخ على حجية
الاخبار التي نقطع بصدورها عن المعصوم ع قطعا عاديا يعني ما يطمئن النفس
بصدورها عن المعصوم ع ولعل هذا مراد السيد ره بالعلم لانه معناه عرفا ولغة
والملازمة على ما لا يحتمل النقيض عقلا مبني على اصطلاح علماء المعقول فزعم
ان

قرينة
ان ما عول عليه الشيخ من اخبار العدول والثقات مما يفيد العلم العادي بصحتها وصدد
واستشهد على ذلك بانه اذا اخبرنا ثقة مما يستند الى مشاهدته او سماعه وجدنا
لا نفسنا سكونا وركونا الى جزمه وهذا معنى العلم العادي وانت خبير بانه تكلف
بارد وتوجيه فاسد فان كلام الشيخ نص في حجية الاخبار الغير المفيدة للعلم حيث
اعتبر تجردها عن القراين المفيدة للعلم وافرد ذكر الاخبار المحفوفة بالقراين مع انها
لو كانت مقطوعة الصحة عنده لما كان لاحتجاجه على حجيتها بالاجماع معنى لتساويهما
في الظهور والحجية كما لا يخفى ومن هنا يظهر ايضا ضعف ما زعمه من انه لم يظهر من
الشيخ مخالفة السيد لقرب عهده بزمان المعصومين ووجود القراين المعاصرة
كما ذكره السيد ورد بذلك على من حيث نسب الخلاف الى الشيخ ونزل على ذلك
ما ذكره المحقق من ان ما استفاد من كلام الشيخ تعويله على هذه الاخبار التي رويت
عن الائمة ع ودونها الاصحاب دون مطلق الخبر وان كان الراوي عدلا امينا او
خبير بان كلام المحقق كالاد لا دلالة على ذلك ثم دعوى افادة الخبر الواحد الثقة للعلم في
نفسه مما يخالف البديهة والعيان ويكذبه صحيح الوجدان لا سيما اذا انفردت الو
وخصوصا اذا كان الاخبار عن المطالب العلمية مع ما ترى من كثرة الاختلاف
وتوفر اسباب الخلط والاشتباه على ان وثاقة كثير من الرواة مما لا قطع للشيخ
ظاهرا بها فكيف يقطع بما يتفرع عليها ولو كان خبر الثقة في نفسه مفيدا للعلم لجرى
الطريقة على قبول قول الشاهد الثقة بل قول المدعي وحده اذا كان ثقة وقد
يعتذر للسيد بانه اعتمد فيما ذكره على اوايل المتكلمين من اصحابنا والعمل بخبر الواحد
بعيد عن طريقتهم فتعقل وعمم الدعوى وان الشيخ نظر الى مسلك الفقهاء والمحدثين
من اصحابنا وطريقتهم جارية على العمل به الرابع ان الظن الحاصل من خبر الواحد معارض
بالظن الحاصل من اصل البرائة فيتكافئان فلا يبقى وثوق بالخبر والجواب ان الاصل
بمجرده لا يفيد الظن بالبرائة لا سيما اذا ورد في مقابله خبر يعول عليه والى هذا يرجع
ما قيل من ان الظن الحاصل من الاصل اضعف من الظن الحاصل من الخبر فلا يصلح

لمعارضته الخامس انه حيثما يوجد خبر واحد فهناك يجوز وجود معارض اقوى منه
لو ظفرنا به فلو عمل به لزم العمل بالاضعف مع وجود الاقوى والجواب ان مجرد التجويز
لا يقدح في حصول الظن بالخبر اذ امكان وجود المعارض موهوم مما يفيد كما هو محل الفرض
السادس ان النبي ص توقف في العمل بخبر ذي اليدين حيث قال اقصرت الصلوة
ام نسيت يا رسول الله ص فقال كل ذلك لم يكن حتى اخبره اخرون به وذلك يدل
على عدم قبول قول الواحد والجواب ان الرواية المذكورة مخالفة لما تحقق عندنا
من امتناع السهو والنسيان على النبي ص فهي مطروحة لانتفاء شرط القبول في
حقها ولو سلم فلا ريب في ان خبر الواحد انما يقبل مع استجماعه لشرائط القبول
فلعل بعضها كان مفقودا في حق المخبر كما يدل عليه قبول الخبر عند انضمام خبر الاخرين
عليه فان ذلك لا يخرجه عن كونه خبرا واحدا مع كون المقصود اثبات حجية خبر الواحد
في الاحكام لا موضوعاتها والا والرواية انما يدل على المنع في الثاني على ان التمسك
بهذه الرواية مع كونها خبرا واحدا على عدم حجية خبر الواحد ظاهر التدافع الا ان
يكون المقصود الزام القائلين بحجيته ولا يخفى ما فيه يشترط في قبول خبر الواحد
بناء على جواز العمل به امور وهذه الشروط انما تعتبر عند من قال بحجية خبر
الواحد من حيث الخصوص كما هو المعروف بين اصحابنا سواء قال بحجيته من حيث
كونه مفيدا للظن المخصوص او من حيث نفسه والفرق بينهما عند التحقيق اعتبار
اذ على الاول يراعي في وصفه بالحجية حصول الظن به بعد قطع النظر عن معارضه
ما لم يثبت الاعتداد بمعارضه شرعا بخلافه على الثاني وهذا انما يتم على القول
بعدم انسداد باب العلم الى الادلة التي يجب علينا العمل بها اجمالا وتفصيلا او على
القول بانسداد باب العلم اليها بناء على ما اخترناه من ان قضيته ذلك فتح باب
الظن في معرفة الادلة واما على ما بنى عليه جماعة من متاخري المتاخرين من
حجية خبر الواحد من حيث كونه مفيدا للظن المطلق فلا وجه لذكر هذه الشرائط
الا ان يلتزموا بعدم حصول الظن من فاقدها فيكون المقصود بذلك تعيين موارد
الظن

الظن وهذا على الطلاقه ثم قطعا وان الفاقد لها ما قام دليل على عدم حجيته كالقياس
والاستحسان وهذا على اطلاقه بعيد جدا فمنها البلوغ فلا تقبل رواية الصبي وان
كان مميزا بلا خلاف بين اصحابنا كما حكاه جماعة ووافقنا عليه اكثر مخالفينا
واحتجوا بان الصبي لا يتمكن من الضبط فلا وثوق بخبره وبانه عدم قبول خبر الفاسق
كاشفا يقتضي عدم قبول خبر الصبي بطريق اولى لانه اما باعتبار علمه بانتفاء
التكليف عنه لا حاجز له عن الكذب بخلاف الفاسق فان له اعتبار التكليف
خشية من الله تعالى وعا يحجزه عن الكذب وعكس دفع الاول بان الصبي قد يكون
ضابطا ومنعه على الاطلاق غير مسموع والثاني بان الحاجز عن الكذب لا ينحصر
في الخشية عنه تعالى بل قد يكون لسلامة الفطرة او لطلب الكمال او تنزهها عن رذائل
الفعال او لطلب المثوبة او القرب اليه تعالى بمعاينة المقررة او خوفا من اصابة
مكروه دنيوي او تفويت شرف اخروي مع ان دعوى وجود الخشية في الفاسق
تم بالنسبة الى كثير من افراده كما يشهد به العيان بل التحقيق ان يتمسك في منع
قبول خبره بناء على الطريقة التي حققناها بعدم كونه مما يظن حجيته اذ لم يقطع
او يظن بحجيته وامّا على طريقة العاملين بمطلق الظن فالقيام الاجماع على
عدم جواز العمل به فيستثنى من جملة الطرق كما يستثنى القياس وشبهه منها
لقيام الدليل عليه ولو صح من تحقق المحصل منه فلا ريب في تحقق المنقول
منه بخبر الواحد فان قلنا بحجية خبر الواحد في الاصول ايضا وجعلنا نقل
الاجماع منه تم المنع والا فلا وذهب بعض العامة الى قبول خبر المميز محتجا
له بجواز الاقتداء به وورد بمنع حجية القياس اولا وبمنع الحكم في المقيس عليه
ثانيا وبيان الفارق ثالثا لتجويزهم القدوة بالفاسق مع عدم قبول
خبره ثم العبرة في هذا الشرط بالنسبة الى حال الاداء دون التحمل فلو تحمله صبيا
واداه بعد البلوغ قبل اذا تحققت في حقه بقية الشرائط ولهذا قبلوا رواية ابن
عباس واضرابه ممن تحمل الرواية قبل البلوغ ولم يعنف في ذلك على مصرح بالخلاف

بالخلاف وما يأتي من ان عدم قبول الصدوق لما يرويه محمد بن عيسى عن يونس بن
عبد الرحمن انما هو لتحمله عن حال صغره غير ثابت الثاني العقل فلا يقبل خبر المجنون
اتفاقا ووجهه واضح نعم لو كان ادوارياً واخبر حال افاقته قبل ان استجمع لبقية
الشرائط وكذا الحال في النائم والمغمى عليه والسكران الثالث الاسلام والاجماع
على اعتباره محكي في كلام الخاصة والعامة فلا تقبل رواية الكافر وان انتحل الا
سلام في الظاهر كالغالية والناصبية والمجسمة ومن انكر بعض الضروريات من
غير شبهة او فعل ما يقتضي بكفره فاعله من الاهانة والاستخفاف بالشرع واما
تعويل الاصحاب على رواية هشام مع رميه بالتجسيم وقبول بعضهم لرواية جابر
الجعفي مع رميه بالغلو الى غير ذلك فمبني على عدم ثبوت ذلك عندهم وقبول ما
ثبت منهم للتأويل لقيام امارة او دليل عليه او انهم انما عولوا على خبرهم عند اعتضاده
بامارات خارجية مفيدة للوثوق به وهذا الشرط انما يعتبر عند خلو الخبر عن
تلك الامارات كبقية الشرائط ومن هذا الباب اعتمادهم في بعض الموارد على
رواية علي ابن حمزة مع رمي بعضهم له بالنصب واحتجوا على اعتبار هذا الشرط
بالاجماع وبقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة ان الكافر فاسق
في العرف المتقدم كما يظهر بالاستقراء وان اختص في العرف المتأخر بالمسلم الفاسق
بجوارحه ويدل عليه قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون ولئن
سلم اختصاصه في العرف المتقدم به ايضا فدلالة الاية على المنع من قبول خبر الكافر
بمفهوم الموافقة وفيه اولا ان الاحتجاج المذكور انما يتم اذا كانت العلة في عدم
قبول خبر الفاسق عدم الوثوق به وهو تم والا لزم اختصاصه ببعض الفساق ممن يحصل
الوثوق بخبر البعض وهو خلاف المنطوق ومع ذلك لا يعم الحكم كل كافر ويمكن دفعه
بان المناط في قبول الخبر حصول الوثوق بخبره ولو غالبا وكان الغالب
في الفاسق عدم الوثوق به فلم يكن سبيل الى ضبط محل الوثوق منهم فمن قبوله
قوله تعالى والعلة الموجودة في الفاسق موجودة في الكافر فيتعدى الحكم اليه وفيه
ما فيه

ما فيه وثانيا ان الدلالة بمفهوم الموافقة انما يتم اذا كانت العلة وهي انتفاء الوثوق وا
لاعتماد بخبر الكافر اقوى من انتفائه بخبر الفاسق وهو تم وانما المسلم المساواة واما ما
يقال من ان الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المحترز عن الكذب فيمكن
دفعه بان المدار على نوع الفاسق لا على خصوص فرد منه فاكثرية الاعتماد بالنسبة
الى بعض الافراد غير مفيد مع ان الاولى ان يتمسك بتعليل الحكم الى ما ذكره مستفاد من مساق
الاية فهو غير لازم بخصوص العلة وان لم يصرح بها لفظا او انه من باب تنقيح المناط
وذكر الفاضل المعاصر في توجيه الاحتجاج بالاية وجها ثالثا وهو انا لو سلمنا
عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا اقل من تبادر عدمه منه غاية الامر الشك فيه وحيث
ان الحكم معلق على الفاسق الواقعي فقبول الخبر مشروط بعدم كونه فاسقا واقعيا وهو
غير معلوم في حق الكافر فلا يمكن الحكم بقبول خبره ولتشكل بانه يكفي في قبول
قول الكافر عدم تبادره من الفاسق اذ اللفظ انما هو محمول على ما هو المتبادر منه
وكانه يريد انا لو سلمنا عدم العلم بتبادر الكافر من الفاسق فلا اقل من العلم بعدم
تبادره منه كما يدل عليه قوله غاية الامر الشك بعدم اثباته للمدعي هذا وح فيتجه الاشكال
عليه بل التحقيق ان الاستدلال بالاية لا يتم كما ستقف عليه فالوجه ان يتمسك بالاجماع
المدعي على الاشتراط ان تم والا فان عولنا على ما حققناه من ان التعويل بعد انسداد
باب العلم الى تعيين ما هو الحجة من الاخبار على الظن فلا ريب ان لا ظن بحجية خبر
الكافر ان لم يظن بعدمها وكذا اذا قلنا بانسداد باب العلم الى الادلة واما على القول
بحجية مطلق الظن في الاحكام بعد انسداد باب العلم فان قلنا بحجية نقل الاجماع في
الاصول تم الاحتجاج به ايضا والا فلا محيص عن القول بحجية ما افاد منه الظن واما
ما ذكره بعض المعاصرين من ان الاجماع المنقول في المقام يضعف الظن الحاصل بخبر
الكافر فغير سديد لان غاية ما يلزم منه عدم الظن بحجيته لا عدم الظن بما
دل عليه الرابع الايمان ذكره جماعة ونسبه في المعالم الى المشهور فلم يثبت فلا يقبل
رواية غير الامامي من المخالفين وغيرهم كالزيدية والكيسانية والناووسية

والفطحية والواقفية وذهب جماعة الى عدم اشتراط ذلك واختاره العلامة
في احد قوليه لنا وهو الاقوى ان الشيخ قد نقل اتفاق الطائفة على العمل بخبر عبد الله
بن بكير وسماعة وعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى وما رواه بنو فضال والطاطريون
فيكون اخبارهم من الطرق الظنية فيجب التعويل عليها واما على القول بجواز العمل
بالظن في الاحكام فالتقريب واضح ويؤيده ما ذكرناه ما رواه الشيخ عن
الصادق عليه السلام قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى
ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به احتجوا بعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اذ
لا فسق اعظم من عدم الايمان واجيب تارة بانا لا نسلم صدق الفاسق على غير
المؤمن اذا كان متورعا في دينه ملازما للمذهب ومحافظا على طريقته لا سيما
اذا لم يكن مقصرا في ذلك بحسب معتقده واخرى بان غير الامامي اذا لم يكن موثقا
لا نعول على خبره كما لا نعول على خبر الامامي الغير الموثق فالكف عن العمل بخبره
الى ان يثبت وثاقته وتحرزه عن الكذب نوع تبين ونظر في كلا الوجهين
نظر اما في الاول فلان منع صدق الفاسق في العرف المتقدم على العاصي في الاعتقاد
بمجرد محافظته في العمل على حسب معتقده وتحرزه عن الكذب بعيد لقضاء الاستقراء
بخلافه مع بعد الفرق اذ الغالب ان الفسق في الاعتقاد يؤدي الى الفسق في افعال الجوارح
ويتم الكلام في غير المقصر على تقدير تسليم وقوعه بعدم القول بالفصل واما
في الثاني فلان الظاهر من التبين طلب البيان والظهور وذلك انما يصدق فيما
اذا حصل العلم بالصدق او ما ثبت قيامه مقام العلم شرعا والاول معلوم الانتفاء
مع خروجه عن محل الفرض واثبات الثاني بالاية دور والتحقيق في الجواب بعد
امكان المنع من عموم الاية للمقام من حيث ان ان من اداة الاهمال على ما صرح به
جماعة من المحققين ان الخطاب بها متوجه الى المخاطبين المتمكنين من تحصيل
الاحكام بالعلم او بطريق علمي ثبت عندهم قيامه مقام العلم وتعميمه في الاحكام
الى غيرهم من فاقدي الوصف يتوقف على قيام دليل عليه من اجماع او نص وانتفاء
الاول

الاول في محل النزاع واضح وعموم الثاني لمحل البحث تم سلمنا لكن عموم هذه الاية معارض بعموم
اية النفر وما امكن ان يرجح عموم الثانية لاشعار التعليل في الاولى باختصاص حكمها بالموضوعات
ولا يقدح عدم صدق الانذار على حكاية رواة الاخبار على مرتبة ما بينه فيسلم عموم الاية
الاولى اذ لا قائل بالفرق على انا نقول حيث اثبتنا بالبرهان المتقدم وجوب التعويل
على الظن في المقام عند انسداد طريق العلم وبقاء التكليف وبينا ان خبر غير الامامي
الموثق مظنون الحجية على ما يظهر بالتتبع في طريقة السلف مضافا الى الاجماع
المحكي على ذلك فيجب تخصيص عموم الاية او الرواية كما يجب تخصيص عموم اية النهي
من اتباع الظن ونظائرها به بناء على ان المراد اتباع ما مفاده الظن اذ مساق الكل
ح واحد وهذا هو المعتمد الخامس العدالة ونتكلم اولا في بيان معناها فنقول
قد اختلف الاصحاب في حقيقتها الى اقوال الاول المعروف بين المتأخرين
انها ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى وارادوا بالملكة الصفة
الراسخة التي يعسر زوالها ونبهوا بذلك على عدم العبرة بالاحوال وهي التي يسرع
زوالها وفسر التقوى جماعة من اجلاء الاصحاب باجتناب الكبائر
والصغائر واخرون باجتناب الكبائر مع عدم الاصرار على الصغائر ثم اختلفوا
في تعيين الكبائر فالمشهور على الظن المصرح به في كلام بعض كل ذنب توعد الله
عليه العقاب في الكتاب العزيز واحتجوا عليه بجملة من الاخبار المشتملة على ان
الكبائر هي ما توعد الله عليها النار او اوجب النار وهي لا تخلو عن الوعد في الكتاب
الا ان يستظهر منها ذلك عبارة الاطلاق والشهرة وكون المذكور فيها من المعاصي
المتوعد عليها في الكتاب وقيل الذنوب كلها كبائر وانما يطلق الصغيرة عليها
بالقياس الى ما هو اكبر وظ مجمع البيان نقل اجماع اصحابنا عليه واستشكل
هذا القول بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
اذ لا سيئة غير الكبائر على هذا القول واجيب بان من عن له ذنبان احدهما
اكبر من الاخر ومالت نفسه اليهما بحيث يشق عليه الامتناع فترك الاكبر لم يكتب

الاصغر كان ترك الاكبر كفارة لفعل الاصغر كالو عدل عن الوطي الى اللمس ومنه الى
النظر وهذا على اطلاقه غير مستقيم للقطع بان من عن له قتل جماعة فاقتصر على قتل
بعضهم او قتل شخص فعدل الى قطع يده وما اشبه ذلك لا تعد صغيرة مكفرة بترك
الاكبر وربما يقوي في النظر ان الصغيرة هي المعصية التي عرف من الشرع سهولة
الخطب فيها في نظر الشارع وان ما عداها كبيرة ومقتضاه ان الاصل فيما يثبت عنه
ان يكون كبيرة ما لم يثبت خلافه وذلك يختلف باختلاف الافعال والاحوال
ووضوح الحكم عند المكلف وخفائه فقبل النظر الى الاجنبية من الصغائر ومثله
شرب الماء المتنجس وشبهه عند الاضطرار الشديد بالعطش البالغ درجة الرخصة
من الصغائر وكذا بعض المحرمات المختلف فيها اختلافا يعتد به اذا مال المجتهد
فيه الى التحريم فان ارتكابه في حقه من الصغائر وكذا الرجوع الى المقلد فيها على قول
المحرم مع علمه بتصويب غيره ممن يعتد بقوله الى خلافه وربما كان من هذا الباب
العمل بالظن القوي الغير المعتبر شرعا في مقابلة الاستصحاب ونحوه المفيد
للتحريم في بعض الموارد كالو ظن طهارة الماء المتنجس فشربه ولو قرض في هذه
الصورة اتيانه لها للعطش عما هو اكبر منها كان الحكم المذكور فيها اوضح
وقسم الشهيد الثاني الاصرار الى فعلي وفسره بالمداومة على نوع واحد من
الصغائر بلا توبة او الاكثار من جنسها بلا توبة والى حكمي وفسره بالعزم
عليها بعد الفراغ فعلى هذا لو فعل الصغيرة ولم يخطر بباله التوبة ولا عزم على
فعلها لم يقدح في عدالته وقيل بل الاصرار على الصغائر عبارة عن الاكثار
منها سواء كان من نوع واحد او من انواع مختلفة وقيل بل هو المداومة على
نوع واحد منها وربما قيل ان المراد بالاصرار عدم التوبة ولعل المراد عدمها
مع التذكر فيرجع الى احد الاقوال السابقة واما فعل المكروه وترك المندوب
فلا يقدح في العدالة ما لم يبلغ درجة التهاون والاستخفاف فيدخل حينئذ
الاعتبار في التحريم كما نبه عليه بعضهم والمراد بالمروة على ما صرح به جماعة اتباع
محاسن

محاسن العادات والتحرز عن مساويها من المباحات التي تنفر عنها النفس وتؤذن
بدنائة فاعلها كالاكل في الاسواق والمجامع والبول في الشوارع عند سلوك الناس
ولبس الفقيه لباس الجندي والمضايقة في اليسير الذي لا يناسب حاله ونقل الماء
في الاطعمة والتخرب بنفسه ممن لا يليق به ذلك ان كان ممن يشح او يخل وامثال
ذلك ولا يذهب عليك ان هذا يختلف باختلاف الاحوال والازمان و
البلاد فقد يكون الفعل الواحد منافيا للمروة في حال دون حال او في زمان
دون زمان او في بلد دون بلد ثم حجتهم على اعتبار ملكة التقوى ما سيأتي
في صحيحة ابن ابي يعفور وغيرها واما المروة فلم نقف لهم فيها على حجة ولهذا
انكر بعض المتاخرين اعتبارها بالمعنى الذي ذكروه في العدالة لخلو اخبار الباب
عنه وقال انه لم يوجد اعتبارها في كلام من تقدم على العلامة وانما هو مذكور
في كلام العامة وتبعهم فيه العلامة وتبعه جماعة ممن تاخر عنه وينبغي القطع باعتبارها
اذا كان في مخالفتها دلالة على ضعف العقل وحصول الغير المورث لعدم
الاعتماد بتقوى صاحبها وشبهها داتها وما اشبه ذلك وربما يشير الى ذلك قول
الكاظم ع في حديث هشام الا لا دين لمن لا مروة له ولا مروة لمن لا عقل له واما
ما ورد في بعض الاخبار من ان المروة في الحضر ومروة في السفر الحديث وفي بعضها
ستة من المروة ثلثة منها في الحضر وثلثة منها في السفر الحديث فمحمول على بيان
افضل الافراد والاحوج الى البيان بحسب مقام السؤال لا الاعتبار وكما يظهر من
اختلافها في البيان بعينه وعدد ابدا وربما كان ذلك صريح الرواية الاخيرة
حيث دلت على ان الستة من المروة لا نفسها واما ان الهيكل في مخالفتها دلالة
على ذلك فاعتبارها غير واضح وان كان الاحوط مراعاة الثاني بما حكي عن جماعة
من المتقدمين من انها عبارة عن الاسلام مع عدم ظهور الفسق وعن الخلاف
دعوى الاجماع اليه بل قال البحث عن عدالة الشهود ما كان ايام النبي ص ولا
ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي

ولو كان شرطا لما اجمع اهل الاعصار على ما ذكره واحتج لهذا القول بجملة من
الاخبار اظهرها الصحيح المروي عن ابي عبد الله ع حيث قال في شهود الزنا اذا
كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجزت شهادتهم الى
ان قال ع وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق
وفي حديث علقمة عن الصادق ع لو لم يقبل شهادة مقترف الذنوب لما قبلت
الا شهادة الانبياء والاوصياء لانهم هم المعصومون دون ساير الخلق فمن
لم تره بعينك يرتكب ذنبا ولم يشهد عليه شاهدان فهو من اهل العدالة
والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا ومال الشهيد الثاني
الى هذا القول وايده بان حال السلف يشهد به وبدونه لا يكاد ينتظم الاحكام
الى الحكام خصوصا في البلاد الكبيرة والقاضي القادم اليها من بعيد والجواب
المنع من الاجماع والدعوى المذكورة ان سلمت فانما تسلم بالنسبة الى الصحابة
والتابعين الذين لا عبرة بمذاهبهم وارائهم والاخبار معارضة بما هو اشهر
منها فتوى ورواية واقوى سندا ودلالة مع مخالفتها لمذهب العامة على
ما يدل عليه حكاية الشيخ وموافقتها للاصل والاحتياط والظاهر قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم فان الظاهر منه اعتبار صفة ثبوتية في الشاهدين زائدة على
كونهما من المسلمين بل الظاهر منه كونهما معتدلين في امر الدين والاعتدال فيه
انما يتحقق بالمحافظة على فعل الواجبات وترك المحرمات لا بمجرد عدم ظهور الفسق
الا ان يجعل ذلك طريقا شرعيا الى معرفته فيتوجه المنع الى ثبوته ومفهوم القيد
وان لم يكن معتبرا في نفسه لكن قد يعتبر لمساعدة المقام عليه كما في المقام ولا
سيما وضمه قوله تعالى فاستشهدوا واستشهدوا شهيدين من رجالكم لان الظاهر انما يحال على المعتمد
والاختلال في ذلك لنظام الحكام لامكان تعويلهم على حسن الظاهر المستند
الى المعاشرة ولو في الجملة او الاستفاضة او نقل من علمت عدالته باحد الطرق
ولا يبعد ان يكون مراد اهل هذا القول بعدم ظهور الفسق عدم ظهوره بعد
معاشرة

معاشرة في الجملة وما في حكمها وفي بعض كلمات الشيخ ما يشير اليه فيرجع الى حسن الظاهر
وهو القول الثالث نعم ربما امكن الفرق بينهما في تعيين القدر المعتبر من المعاشرة
الثالث حسن الظاهر والقول به معزى الى اكثر متاخري المتاخرين والظاهر انهم يريدون
بحسن الظاهر ان لا يظهر منه كبيرة بعد الفحص عن حاله والمعاشرة معه فقد لا يعتد به في
وصفه بحسن الظاهر عرفا وليس مرادهم مجرد عدم ظهور الفسق كما توهم لبعده من ظاهر
اللفظ ولرجوعه الى القول الثاني والظاهر منهم انكاره واستدل لهذا القول بما
رواه في الفقيه في الصحيح عن ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع بم تعرف عدالة
الرجل من المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان يعرفوه بالستر
والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر
التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار
من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه
حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم
تزكيته واظهار عدالته في الناس الى ان قال وتعهد ذكرهم ومواظبته على الصلوة الخمس
وعدم تخلفه من جماعة المسلمين الا من علة فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته
قالوا ما راينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوة متعاهدا لاوقاتها في مصلاه
فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين الى ان قال ع بعد التاكيد
على حضور الجماعة ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته عليهم وثبتت عدالته بينهم
ورواه الشيخ ايضا لكنه بسند غير صحيح مع اختلاف يسير في الفاظه والتحقيق ان
هذه الرواية ظاهرة المفاد في ان العدالة هي تجنب الكبائر بل ملكتها كما هو الظاهر
من الاية وقد نبهنا عليه وان حسن الظاهر لكم طريق الى معرفتة ذلك يدل على
الاول قوله ع ان يعرفوه بالستر والعفاف وقوله ويعرف باجتناب الكبائر
بناء على الثاني بيان للاول وتوضيح له ولو جعل تاسيسا كما تخيله بعض الافاضل
دل على اعتبار تجنب الصغائر ايضا وهو بعيد وعلى الثاني قوله والدلالة على ذلك

كلها الخ قوله ومن لزم جماعة المسلمين الخ واصل هذا القول لا يتحاشون عن ذلك
وان تسامحوا في التعبير حيث فسروا العدالة بحسن الظاهر فيرجع الى مقالتهم في تفسير
العدالة الى القول الاول ودعا يرجع القول الثاني اليه كما نبهنا عليه ثم يبقى الكلا
م في معرفة الطريق اليها ويتبع القطع بكفاية حسن الظاهر بالمعنى المذكور لمن يعتبا
اليها الدلالة هذه الرواية عليه ولتعذر تحصيل ما فوق ذلك او تعسره كما عرفت
وجهه من كلام الشهيد الثاني ويحكى تنزيلا الاجماع الذي حكاه الشيخ على
ذلك ومما يؤكد ذلك ما ورد في الموثق من قبول شهادة النساء اذا كن مستورات
معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج وما ورد في حسنة البزنطي
من ان من ولد على الفطرة اجزيت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير
وما ورد في الخبر اذا كان الرجل لا تعرفه يام الناس يقرء القران فلا تقرء خلفه
واعتد بصلاته الى غير ذلك وربما كان في المسألة قول اخر وهو انه يكفي في العدالة
ان يكون المكلف بحيث لا يرتكب المعاصي الا على سبيل الندرة ويكون في غالب
اوقاته متجانبا عنها ولو اتفق صدور معصية منه تذكر واستغفر كما قال سبحانه
والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله واستغفروا لذنوبهم
وهذا القول غير واضح لانه ان اريد ان صدور المعصية على سبيل الندرة لا
يقدح في العدالة حال صدورها او قبل التوبة عنها ولو كانت كبيرة فضعفه
واضح وان اريد انه بعد الاستغفار يحكم بعدالته فلا يخالف القول المختار وهذا وربما
تطلق العدالة ويراد بها الملكة المذكورة بالنسبة الى مذهب صاحبها او حسن
الظاهر بالنسبة الى طريقة صاحبه وهي بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول لاختصاص
المعنى الاول بالامامي بخلاف الثاني وحيث تطلق العدالة فالظاهر منها هو
المعنى الاول والملازمة على غيره مجاز اذا عرفت هذا فنقول هذا الشرط قد ذكره
جماعة ونسب الى المشهور والشيخ في العدة نفي الخلاف عنه والشهرة غير ثابتة
وكلام الشيخ مؤول بما سيأتي وذهب جماعة الى كفاية تحرز الراوي عن تعمد
الكذب

الكذب وان كان فاسقا بجوارحه وادعى الشيخ في كتاب الحديث ان الطائفة عملت باخبار
جماعة هذه صفتهم قال المحقق بعد نقله ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو
سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار عدالة خاصة ولم يجز
التعدي في العمل الى غيرها انتهى وقد تقدم من الشيخ نقل الاجماع على اشتراط
العدالة فيتحقق التنافي بين كلاميه ويحكى الجمع بحمل العدالة هناك على
معناها الاعم بقرينة كلامه هذا لكن يشكل بتصريحه هنا بكونه فاسقا
بجوارحه وهو لا يجتمع مع العدالة بمعنييها الا ان يريد ما لا يكون منافيا
لمذهبه وهو بعيد او يريد بالعدالة هناك مجرد التحرز عن الكذب وهو اطلاق
غير معروف ويحكى الجمع ايضا بتنزيل كلامه الاول على ان العدالة شرط في جواز
العمل بالخبر وان تجرد عن معاضد خارجي وكلامه هذا على جواز العمل به مع وجود
المعاضد وربما يؤيد ذلك ما ذكره المحقق في المعتبر حيث قال افرط الحشوية
في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض
فان من جملة الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق ع
ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعض عن هذا الافراط فقال كل سليم
السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يتنبه
على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد
يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل الى اخر ما ذكره لكن كلامه هذا ينافي ما حكينا
عنه من منعه العمل بخبر غير العدل في غير ما ثبت اجماع العصابة منه بالخصوص
ويحكى الجمع بتنزيل ذلك على ما اذا تجرد عن معاضد خارجي او بتنزيل كلامه هنا
على العمل مع ثبوت الاجماع لكن التأييد انما يتم على الوجه الاول وكيف كان فالاقرب
عندي الاكتفاء بكون الراوي ممدوحا مدحا يوجب الظن بتحرزه عن الكذب وبحصول
الاعتماد على روايته وان لم يبلغ درجة التوثيق لا سيما اذا كان اماميا وخصوصا
اذا لم يصرح بكونه فاسقا بجوارحه لنا ان المدار في جواز العمل بخبر الواحد في امثال

زماننا على الظن بصدقه وصحة صدوره اما باعتبار ضبط الراوي وتحرزه عن الكذب
او باحتفافه بامارة خارجية مفيدة للوثوق به كالشهرة وعمل الطائفة وهذا
هو الذي يظهر من طريقة المتقدمين من اصحابنا فانا نريهم كثيرا ما يعملون با
لمراسيل ويعتمدون على الروايات الضعيفة الاسانيد بل ربما تجدهم يطرحون الاخبار
الصحيحة ويعملون بالاخبار الضعيفة لاعتضادها بالامارات المرجحة يعرف ذلك
بالتتبع في كلماتهم والتصفح في مطاوي مصنفاتهم واما الجمود على الاخبار الصحيحة
فقط او مع الموثقة كما ارتكبه العلامة والمحقق وجماعة ممن تاخر عنه مع عدم مساعدة دليل
عليه كما ستنبه عليه فمخالف للاعتبار فان صحة كثير من تلك الاخبار وتوثيق رجالها
والتمييز بين مشتركاتها ظنية مبنية على امارات اجتهادية مستنبطة من قرائن
الاحوال او مستفادة من كلمات علماء الرجال والترجيح بين مختلفات الاقوال
ولا خفاء في ان التعويل على تلك الظنون انما هو لتحصيل الظن بصدق الرواية
وصحة صدورها فاذا حصل الظن بذلك من غير جهة عدالة الراوي بل من
جهة الظن بتحرزه عن الكذب ساوى تلك الظنون في الافادة فقضية وحدة
المناط عدم الفرق بينهما في الحجية مع انا قد بينا حجية الظن في الادلة وحجية
مثل هذه الاخبار ان لم يكن قطعية فلا اقل ان تكون ظنية بملاحظة ما ذكرناه
فتكون حجة وهو المطلوب احتج المشترطون للعدالة بوجهين الاول قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا واجيب بان الوقوف على التوثيق نوع تبين وان التعليل
باصابة قوم بجهالة انما يجري في الفاسق الغير الموثق اذ نبأ الفاسق الموثق
يفيد الظن كالعادل فلا يصدق في حقه الاصابة بجهالة فيخص الحكم به لمكان
التعليل ويشكل الاول بان التبين تطلب البيان ولا يصدق على مجرد الظن
ولهذا لا يقول الظان تبين لي كذا وهذا بين جدا والثاني بان الجهالة ليس
معناها عدم الاعتقاد الراجح بل عدم العلم فيندرج الظن فيها كما يندرج فيه من
الشك والوهم ولا يعارض ذلك بان العلم كثيرا ما لا يحصل بخبر العادل فيلزم
ان يكون

ان يكون العمل به ايضا بجهالة لان المراد بالعلم الذي يقابل به الجهالة ما يعم العلم العقلي
والشرعي وبعبارة اخرى ما يتناول العلم الواقعي والظاهري فالعامل بما نصبه
الشارع طريقا عامل بالعلم كالعامل بالعلم العقلي والعامل بغير العلم بنوعيه عامل
بجهالة كالعامل بالظن الغير الشرعي هذا هو التحقيق في توجيه التعليل فظهر ان
لا منافاة بين ظاهر التعليل والاطلاق ما علل به هذا بل الوجه في الجواب ما نبهنا
عليه انفا من منع العموم وعلى تقدير تسليمه يخص بما مر من الادلة الثاني ما ذكره
المحقق من ان دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد والجواب منع
الاستبعاد لانا نرى بالعيان ان كثيرا من الفساق يوجد فيهم ملكة التحرز
عن بعض المعاصي حتى يكاد يبلغ فيه درجة الوسواس ولا يبالي بغيره من المعاصي
ثم ان بعض العامة ذهب الى جواز العمل بخبر مجهول الحال ومال اليه بعض متاخري
اصحابنا واحتجوا عليه بمفهوم الاية السابقة ووجه الاحتجاج بها ان الفاسق
من علم فسقه فيندرج مجهول الحال ومعلوم العدالة في اطلاق المفهوم فلا يجب
التبين في نبائه والجواب بعد منع مفهوم الاية كما عرفت ان الفاسق موضوع
لمن اتصف بالفسق واقعا لا لمن علم فسقه لان الالفاظ على ما هو التحقيق
موضوعة بازاء معانيها الواقعية لا الاعتقادية بدليل التبادر وصحة السلب
مع ان من يجعلها موضوعة بازاء معانيها الواقعية لا الاعتقادية بدليل التبادر
لا يريد به معتقد المستعمل لاطلاق الاعتقاد ولا معتقد المخاطب كما يفصح عنه دليله
فلا اثر لمعتقد المخاطب فيه كما هو مبني الاستدلال قال بعض الافاضل اذا علق امر
لشيء فالحق ان المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق
او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفات المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد
المخاطب والا لاتفوا فائدة الخبر في افادة لازم معناه ومنع المخاطب الجزم بكذب
المتكلم بمحض عدم اعتقاده بما اخبر به ولما كان اثبات التحقق المحمول في نفس الامر اثباتا
لما اخبر به ولما صح طلب اقامة الدليل عليه لانه بمنزلة ان يقول اقم الدليل على

اي معتقد ذلك وبطلان اللازم كلها يتبين فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق
الواقعي انتهى ملخصا واورد عليه بعض المتاخرين المعاصرين بانه من الاشتباه بين النسبة
الجزئية المصرحة اعني النسبة التامة التي بين المحمول والموضوع والنسبة التقييدية
الحاصلة بين ذاتي الموضوع والمحمول ووصفهما العنوانيين الثابتين لهما فان
معنى زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع والتعبير عن المحمول ليس
بجيد والوجه ما هو صالح في الواقع فكلمة في الواقع في الوصفين قيد للنسبتين
التقييديتين الماخوذتين في طرفي النسبة الجزئية وليس المراد بالواقع
هنا ما يقابل الامكان اعني ما يرادف الفعلية بل ما يقابل معتقد المخاطب
ولا ما هو واقع في معتقد المتكلم بل ما هو واقع في الواقع واما النسبة الجزئية
المستفادة من الجملة فلا يلزم ان تكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى
مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الجزئية لافادة هذه النسبة
ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يتفرع عليه اللوازم
المذكورة فالملازمة ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا اقول وهذا الايراد
غير منقح المفاد ولا متضح المراد ولم نجد لمحصله بعد التامل تعلقا بمقالة المجيب
بل الوجه في الدفع ان يقال من يدعي ان الالفاظ موضوعة بازاء معانيها
الاعتقادية يجعل مداليل الالفاظ ومصاديقها دائرة مدار الاعتقاد
ما يعتقد كونه مسمى اللفظ يصح استعماله فيه وما يعتقد كونه مصداقا
للمسمى يصح اطلاقه عليه فمعنى زيد صالح ان ما يسمى زيدا في الاعتقاد وهو ما
يسمى صالحا في الاعتقاد وبعبارة اخرى ما يعتقد كونه مدلول زيد هو ما
يعتقد كونه مدلول صالح والمراد بالنسبة الماخوذة في الحمل ايضا ما يعتقد كونه
معناها وهو غير اعتقاد وقوع معناها ولو اطلق صالح على رجل فقيل جاءني
صالح او جئني بصالح فالمراد ما يعتقد كونه زيدا لما يعتقد كونه مدلولا لصالح
وعليه مبنى الاستدلال بناء على ان محل الاعتقاد على اعتقاد المخاطب او على
ما يتناوله

ما يتناوله فانقدح الفرق بين النسب التقييدية الماخوذة في اطلاق الكلي على الفرد
كما هو محط كلام المستدل وبين النسب الجزئية الماخوذة في الجمل الحملية كما هو مورد
كلام المجيب فان وقوع النسبة في الاول ملحوظ بحسب الاعتقاد فيتم الاستدلال
وفي الثاني ماخوذ باعتبار الخارج فلا يستقيم الجواب نعم لو التزم المستدل
بان الوقوع في النسب الجزئية ماخوذ ايضا بحسب اعتقاد المخاطب فلا محيص
له عن الاشكالات فان قلت اخذ النسبة التقييدية التي في المحمول
باعتبار المخاطب لمعتقد يكفي في ترتب اللوازم المذكورة عليه فانه اذا كان
معنى صالح ذات له الصلاح في المعتقد كان معنى زيد صالح زيد ذات له الصلاح
في المعتقد فيجري فيه الاشكالات المذكورة قلت هذا مع ابتنائه على القول
بان مدلول المشتق مركب من مفهوم ذات له المبدء وانه ليس معنى بسيطا منتزعا
من الذات باعتبار قيام المبدء به انما يتم اذا اخذت النسبة التامة فيه باعتبار
الواقع الاعتقاد دون الواقع فانه اذا اعتقد بان ذاتا ما له الصلاح ولم يعلم بانه
زيد فقيل زيد هو ذا لم يلزم عليه شيء من المفاسد المذكورة اذ مفاد المحمول
ح ذات مخصوصة لا يقال لا يشترط في صحة الحمل قيام المحمول بالموضوع فانا اذا كان
المحمول الصلاح المعتقد فلا يقال له زيد حيث لا يعتقده المخاطب لانا نقول
ليس المحمول هو الصلاح المعتقد قيامه بزيد حتى يلزم ما ذكر بل الصلاح المعتقد
قيامه بذات ما فلا يلزم المحذور نعم يتجه الاشكال ح فيما اذا لم يعتقد
المخاطب اتصاف ذات بالصلاح لكنه غير مذكور في الجواب هذا ثم لا يذهب
عليك انه تدافع كلام المجيب في تعيين الاعتقاد فتارة جعله اعتقاد
المتكلم كما يظهر من دليله الاول فان لازم الخبر على ما هو المعروف اعتقاد المتكلم
دون المخاطب واخرى جعله اعتقاد المخاطب كما يدل عليه دليله الثالث والتحرير
صحيح في العنوان حيث قال لا بحسب معتقد المخاطب وهذا ايضا هو المناسب لسياق
الجواب فان مبنى الاستدلال على ان معنى الفاسق من كان فاسقا في معتقد المخاطب

فيتحقق مجهول الحال بالنسبة اليه ويخرج عن عنوان المنطوق لا من كان فاسقا
عنده نعم يرجع الى الفاسق الواقعي ولا يكون الفرق الا بمجرد الاعتبار ولا يتحقق ح
مجهول الحال ولو نزل كلام المستدل على ان قضية قانون الوضع ان يحمل كل من المتكلم
والسامع الالفاظ بازاء ما يعتقده من المعاني ارتفع التنافي في كلام المجيب لكن
يستدعي تطبيق دليله الاول على دعواه الى اضمار مقدمة ولو اراد المستدل ان
الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني الواقعية الا ان الاعتقاد طريق الى معرفتها
ويعد حتم حكم الطريق الى مفاد المنطوق يرجع المحصل الى وجوب التبين في خبر من علم
فسقه فيكون المفهوم عدم وجوب التبين في خبر من لم يعلم فسقه فيندرج فيه مجهول
الحال لتوجه عليه ان الحكم في المنطوق والمفهوم على القول بان الالفاظ موضوعة
للمعاني الواقعية معلق على من كان فاسقا في الواقع وعلى من لم يكن فاسقا في الواقع
ونسبة كون العلم طريقا الى كل منهما على حد واحد وليس التعليق في المنطوق معتبرا
بالنسبة الى الطريق اعني العلم حتى يتم المقصود وبهذا يتضح فساد ما يتوهم من انه
نعم علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان يعلم به للزوم
التكليف بالمحال فيكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالرد
للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو بط بل بالقبول وهو المقصود في ذلك
لان لزوم التكليف بالمحال لا يوجب ان يكون التعليق اللفظي على العلم بالفسق والدليل
انما يتم به واما الاحتجاج بالاصل في نفي الفسق فمدفوع بان الفسق والعدالة
كليهما وصفان وجوديان فكما ان الاصل عدم الاول كذلك الاصل عدم الثاني
لكن يشكل على هذا القول بان المناط في القبول عدم الفسق المتحقق في العادل
والواسطة فيتجه ح استصحابه او استصحاب حكمه من قبول نبائه ولا يعارضه
العلم بطرو احد الوصفين من الفسق والعدالة لبعد مضي مدة تقتضي بحكم
العادة اذ ليس ذلك علما بطرو الرافع القادح في جريان الاستصحاب ويمكن
التفصي عنه بوجهين الاول ان استصحاب عدم الفسق معارض بالظن فان
الغالب

الغالب في المكلفين ثبوت وصف الفسق فيهم فيتساقطان ويحتاج اثبات كل منهما الى
دليل وهذا الوجه وان اتجه جريانه في المقام حيث ان التعويل في تعديل الراوي وجرحه
على الظنون الاجتهادية الا انه لا يجري في ساير المواضع لمنع حجية الظن حيث لا دليل
على حجيته فالظن فلا يقاوم الاصل الثاني ان الاستصحاب المذكور معارض باصالة عدم
الامتثال والخروج عن عهدة ما ثبت في حقه من التكليف الموجب لثبوت وصف
الفسق فيه بل هو عينه لا يقال لو تم هذا الاصل لجرى في مستصحب العدالة فيتعارض
الاصلان فيه فيلزم ان لا يثبت عدالته بالاستصحاب لانا نقول لا تعارض بين
الاصلين بل يحكم كل منهما في مورده كاصالة بقاء حيوة الغايب واصالة عدم
مثلا فيترتب كل منهما حكمه الشرعي ان كان له حكم شرعي على انا نقول قضية بقاء
ملكة العدالة قيام صاحبها بالوظايف الشرعية فيمكن اثبات القيام بها باستصحاب
الملكة لانه من توابعها الثابتة بثبوتها وليس اثباتها بنفس الاستصحاب لعدم
الاعتداد بالاصول المثبتة كما يأتي بل لافادته الظن بذلك وهو كاف في المقام
على ان عدم الفسق المجرد عن الملكة الثابت في اول البلوغ فانه لا يقتضي الظن بقيام
صاحبه لشيء بل قضية الشهوات الموجودة في المكلف خروج صاحبه عن الحدود الشرعية
بالاختيار ما لم يمنع منه مانع وحيث ان وجود المانع حادث فقضية الاصل عدمه واما
ما يقال من ان افعال المسلمين يحمل على الصحة فشموله لجميع الافعال مم ولو سلم
فشموله للمتروك مم ولو سلم فنمنع كون المقصود اثبات جميع لوازم الصحة به حتى
العدالة هذا ولو اتضح عندك مما حققناه ان الوجه في منع صدق الفاسق
حقيقة على غير الفاسق الواقعي انما هو التبادر وصحة سلبه عن الفاسق الاعتقادي
الغير الواقعي فنقول قضية التعليق في الاية وجوب التبين في نبأ الفاسق الواقعي
وعدم وجوبه في غيره وحيث لا واسطة في محل الحاجة بين كون المخبر عادلا في الواقع
وبين كونه فاسقا فيه يتردد خبر مجهول الحال بين وجوب العمل به وبين حرمة العمل
اذ لا قائل بالاباحة هنا فيتجه الثاني اما على الضابطة المعروفة من ترجيح جانب

التحريم حيث يدور الامر بينه وبين الوجوب واما الان مرجع ذلك الى الترديد بين تحتم وعدم تحتمه ويترجح الثاني باصالة عدم التحتم وانما فيه نا الحكم بعدم الواسطة بمحل الحاجة اعني نافي الرواية لامكان تحقق الواسطة في غيرها فان المكلف في اوائل بلوغه اذا لم يكن له ملكة حاجزة ولم يصدر منه بعد معصية لا يتصف بالعدالة ولا بالفسق وكذا الحال في المجنون قبل البلوغ اذا افاق بعده وكذا المكلف اذا كانت له ملكة حاجزة عن فعل المعاصي مع ارتكابه لمنافيات المروة فان فضيلة اعتبارهم لتركها في حد العدالة عدم صدقها بدونه هذا كله بحسب الواقع واما بحسب الظاهر فربما يشعر العلم بعدم صدور الاتصاف بل لفسق في غير الصورة الاخيرة لان جملة من اسبابه باطنية يبعد العلم بانتفائهما مع عدم العلم بوجود الملكة ويشكل بجواز العلم بوجود الملكة بالنسبة الى اسبابها الباطنية مع العلم بعدم صدور البواقي منه او يكتفي في تركها بالظن المستند الى ظاهر الحال كما هو قضية الاكتفاء بحسن الظاهر في طريق الملكة وقد يستند في منع العلم بنحو الواسطة بدوام الالتفات بالاصابة عليه لما ذكرته الفلاسفة في خوف الاصابة والوقوع في الندم اذ المناط عدم الملكة دون وقوع الفسق فتدبر السادس الضبط وهو ان لا يكون حفظه غالبا على سهوه ونسيانه ولا خلاف ظاهرا في اعتباره فان من لا ضبط له لا وثوق بخبره لاحتمال الزيادة في روايته والنقصان والتغيير والتحريف احتمالا مساويا او قريبا منه فلا ينبغي تعويل على خبره واعتبار هذا الشرط على قاعدة انسداد باب العلم واضح المعتمد عليها في الباب على ما مر واضح واما على تقدير التعويل على الايات او الاخبار فلا بد من تخصيص عمومها او تقييد اطلاقها بما يدل على ذلك لما مر وفي التعليل المذكور في اية النبأ ايماء اليه هذا والعبرة بالضبط في الرواية فلا يقدح عدم الضبط في غيرها مما لا تعلق له بها بعد الغرض ولو كان ضابطا للالفاظ والمعاني عول على نقله باللفظ وبالمعنى بناء على جوازه ولو كان ضابطا في احدهما خاصة جاز التعويل عليه فيه خاصة ولو كان ضابطا في حال دون حال عول على نقله حال الضبط واختص المنع بغيره وكذا لو كان ضابطا

في الاخبار

في الاخبار المتعلقة ببعض ابواب الفقه كالطهارة والصلوة دون بعض كالحيض او كان ضابطا مع عدم تداول الزمان مع العلم به او اخبار ضابط به او اخباره مع ضبطه فيه لا مع نطقا ولو تداول اخبار غير الضابط بالكتابة ونحوها على وجه يحصل الوثوق بخبره جاز التعويل عليه وهل يثبت الضبط على الاصل لانه مقتضى الفطرة الانسانية لولا عروض المانع المنوط للاصل وشهادة الغالب به فلا حاجة الى التصريح به بل يكفي عدم التصريح بخلافه او على خلاف الاصل لكونه صفة حادثة والاصل عدمها وجهان اقواهما الاول لا سيما بالنسبة الى مقام الرواية لما عرفت من ان التعويل فيها على الظن وبهذا يتضح الوجه في جواز الاعتماد على قولهم صالح او صدوق او نحو ذلك مما لا ايماء فيه الى الضبط واما قولهم ثقة فيتضمن الضبط اذ لا وثوق بغير الضابط ومثله قولهم يسكن الى روايته او اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ونحو ذلك يعرف عدالة الراوي بالاختبار والصحبة الكاشفة عن وجود الملكة فيها كشفا قطعيا او ظنيا مستندا الى حسن ظاهره عليه وربما يظهر من بعضهم الاقتصار على القسم الاول وهو بعيد جدا لتعذره غالبا مع ان التعديل مما يتوقف الدين عليه ويكثر الاحتياج اليه بحيث يتتبع احوال الرسول صلى الله عليه وآله وخلفائه المعصومين عليهم السلام مع اصحابهم وطريقتهم كانت جارية على التعويل في العدالة على حسن الظاهر اما لانه العدالة او لانه طريق اليها وفي بعض الاخبار المعتبرة السابقة دلالة واضحة عليه وفي حكم المعاشرة الوقوف على جملة من احواله وافعاله الكاشفة عن وجود الملكة او حسن الظاهر وبتزكية العدلين فما زاد وهو موضع وفاق وبالاشتهار بين الناس خصوصا بين العلماء والمحدثين ومما علم معه معاملة العدل الثقة بالرجوع اليه والقبول لما يرويه وان لم يصرح بتوثيقه كالصدوق وعكسا رجال الطرق السابقة كتفسير عن حسن الظاهر وبتزكية العدل الواحد على المشهور وقيل لا يعتبر التعدد ومرجع النزاع الى ان تزكية الراوي هل هي من باب الشهادة او من باب الرواية او مبناها على الظنون الاجتهادية فمن اعتبر فيها التعدد جعلها من القسم الاول ومن لم يعتبر فيها التعدد جعلها من احد القسمين الاخيرين ومن هنا يظهر ان الشهادة والرواية يفترقان بعد اشتراكهما في كونهما من نوع الخبر في ان الشهادة

في التفرقة بين الشهادة والرواية

يتوقف قبولها على تعدد المخبر وما في حكمه بخلاف الرواية وهذا مبني على مجرد الاصطلاح فلا يترتب عليه ثمرة ولا ينطبق على ما ذكره الشهيد في قواعده بعد ان شركهما في نوع الخبر القطعي بان المخبر عنه ان كان عاما لا يختص بمعين ثم فهو الرواية وان كان خاصا فهو الشهادة ثم قال وقد يقع اللبس بينهما في مواضع منها رؤية الهلال من حيث ان الصوم لا يختص بمعين ومن اختصاصه بهذا العام بل بهذا الشهر ومنها المترجم من حيث نصبه ترجمة عاما للترجمة ومن حيث اخباره عن كلام معين ومنها المقوم والخارص والقاسم من حيث كونهم منصوبين لمطلق التقويم والخرص والقسمة ومن حيث ان اخبارهم الزامهم بمعين وتعيين لذلك ومنها المخبر عن عدد الركعات والاشواط من حيث الزامه لمخبر به فهو كالرواية ومن انه الزام بمعين ومنها المخبر بالطهارة والنجاسة وتردد حول الوقت والقبلة قال ويمكن الفرق بين طهارته ونجاسته فيقبل في الاول لاستناده الى الاصل بخلاف الثاني ولو كان ملكا فلا شك في القبول ثم انتقل في قبول قول المفتي والحاكم وعلل الثاني بانه ناقل عن الله عز وجل فهو كالراوي قال واما قول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول الدار ونحو ذلك فليس لكونه من باب الرواية لانه خاص بل للقرينة المفيدة للقطع ولهذا يقبل وان كان صبيا ثم قال واما العطف وقيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية كان قويا وليس لجبار اولهذا لا يسمى الاخبار المخبر عن فعله لا شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحده هذا مزكي وميته لما في يده وقول الوكيل ايضا وانا وكيل او هذا ملكي انتهى ملخصا ويظهر مما ذكرناه اخيرا وجه وفاقه وهو ان الرواية خبر مقتضاه الالزام بحكم عام فتكون الشهادة بمقتضى المقابلة عبارة عن خبر مقتضاه الالزام بحكم خاص نعم لكثرته صرف العرف عن ظاهره ولم يراع التبادر نظرا الى عدم مساعدة مقامه عليه فوجه كون الاخبار بالمذكورات شهادة لكونها لحكم معين وهو لا ينافي الاول الا ان يكون قد اعتبر فيه الالزام بحكم عام لا على وجه التعيين بقرينة المقابلة ويشكل بعدم جريانه في مثل عدد الركعات والاشواط لبعضها وبالجملة فالذي تحصل من كلامه ان عموم المخبر عنه وكونه حكما لهم من خواص الخبر وكون المخبر عنه خاصا من خواص الشهادة وهذا بظاهره ظاهر الفساد لان الرواية بالمعنى المصطلح عليه اخبار عن خصوص

قول

قول المعصوم عليه السلام او فعله او تقريره فلزم خروجها عن عنوان الرواية واندراجها في عنوان الشهادة واما ما اورد عليه من النقض باخبار زيد بمجيء ولده فانه رواية مع ان المخبر عنه خاص فغير وارد اذ لا نسلم كونه رواية بالمعنى المبحوث عنه بدليل انه لا يكتفي في ثبوته شرعا باخباره هذا لو اعتبر العموم والخصوص في نفس المخبر عنه كما هو الظاهر وان اعتبر بالنسبة الى ما يترتب عليه من اللوازم فلا ريب في ان الشهادة يترتب عليها احكام عامة كعدم جواز تصرف احد في المال بدون اذن المشهود له وجواز بيعه وصلحه واجارته ونحو ذلك ويترتب على الرواية احكام خاصة متفرعة على ثبوت الاحكام العامة كعدم ثبوت الشفعة في هذا المال الذي لا يقبل القسمة لعموم لا شفعة فيما لا يقسم والاولى في توجيه الفرق بالعموم والخصوص ان يقال الحكم الشرعي الثابت بالخبر ان كان تعلم المورد فرواية وان كان خاص المورد فشهادة فيندفع الاشكال بما مر اذ الحكم الشرعي الاولي الثابت في الاول خاص وهو كون المال لزيد والاحكام العامة متفرعة عليه وفي الثاني عام والاحكام الخاصة متفرعة عليه ولعل هذا مراد الشهيد وان قصر كلامه عن بيانه لكنه يرد على حد الرواية الاخبار المتعلقة بموضوعات خاصة كالخواص وكنوشته لمنزل زرارة وحرجه لمنزل احمد بن هلال وخلقه بحديده للحائر وبيان خروج الحجر من البيت واختار ذلك وعلى حد الشهادة الاخبار بان هذه العين وقف عام ولا يجدي ما اعتذر به بعض المعاصرين من ان المصلحة العامة مصلحة خاصة وزد عليه الوقف بالخصوص فهو في الحقيقة متعين من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليه واشخاصه هذا لفظه وذلك لان الوقف عبارة عن تحبيس الاصل وتسبيل المنفعة على الموقوف عليهم وخصوصية المورد انما تتحقق بالنسبة الى مورد التحبيس دون مورد التسبيل والموقوف عليهم سواء اعتبرت الفضيلة فيها حقيقة او خارجية نعم يمكن ان يقال الوقف عبارة عن امر جعلي وهو فعل خاص وان كان متعلقه او اثره عاما وكذا ربما قيل في الرواية ومع ذلك يبقى الاشكال بما اذا كانت الشهادة على الاثر الحاصل الان بمنع صحة الشهادة فيه حرج ولا وجه له واما الشهادة

على النسب فلا اشكال فيها على هذا التوجيه لان موردها خاص فلا ترتب عليها احكام
عامة ثم ان ما ذكره الشهيد من امكان الفرق بين طهارته ونجاسته واضح السقوط لان
الاصل فيما علم نجاسته كان الاصل فيما علم طهارته الطهارة فنسبة الاصل اليهما
سواء نعم لو كان الشيء معلوم الطهارة فاخبر بانه نجس او تنجس فطهره بني على طهارته
لا من جهة اخباره بل من جهة الاصل او عدم الاعتداد بشيء من الخبرين ثم جعله الحاكم
من باب التاقل عن اسر نعم غير سديد بل الحكم اشارة كما يظهر من الالفاظ المتروكة له وقد صرح
به هو ايضا في غير المقام ولو ذكر هذا القبيل للتنظير كان انسب وما ذكره من ان قول
الواحد في الهدية والاذن في دخول الدار انما يقبل لاعتضاده بقرائن كثيرة ان لم يكن له
يد على الهدية وعلى الدار والا فلا اشكال في قبول قوله وقوله وليس اخبارا عن الغير واضح
ولعله يريد انه ليس اخبارا بالمعنى المصطلح في الاصول ويريد بالخبر الذي قسمه الى قسمين
الخبر الذي لا يعتضد به لانه قطعية وامارة شرعية كاليد في المثال الذي ذكره وكذا الكلام
في قبول قول الامين والوكيل لان كون المخبر امينا او وكيلا امارة شرعية ولا يخفى ما فيه من
التعسف هذا وقوله هذا مسلك لا تعلق له بمسئلة التوكيل في الوجه ان يكون عطفا على التوكيل
والواحد قول ذي اليد وذلك والتحقيق ان الواحد ان عد الاخبار مثلك الامور ذكروا انه اكتفاء
شهادة كما يظهر من كلام الشهيد ره اذ لا نص على ان كل ما ذكر يكتفى فيها بالواحد وكل
شهادة يعتبر فيها التعدد بل الامر في ذلك مبني على مجرد الاصطلاح كما عرفت والمتبع
في موارد الحكم هو الدليل فما دل على قبول خبر الواحد فيه يلحق بالاول وما دل على اعتبار
التعدد فيه يلحق بالثاني واما الفرق بين الوجهين الاخيرين فواضح فان المدار في الاول
منهما على نقل الثقة افاد الظن او لم يفده وفي الثاني على حصول الظن حصل من قول الثقة
العدل او من غيره وحيث ان قول الثقة من حيث نفسه يفيد الظن ما لم يعارضه امارة خارجية
صح اطلاق القول بقبول تزكية العدل الواحد اذ المراد قبولها عند تجردها عن المعارض
اذا عرفت هذا فالمختار عندي جواز التعويل في تعديل الراوي او اثبات تحرزه عن الكذب
على قول العدل الواحد بل على مطلق الظن سواء استند الى تزكية العدل او الى ساير الامارات

الاجتهادية

الاجتهادية لنا انه قد ثبت مما حققنا سابقا ان التعويل في اخبار الاحاد على الاخبار
الموثوق بصدقها وصحة صدورها ولا ريب ان الظن بعدالة الراوي وتحرزه
عن الكذب مما يفيد الوثوق بصدق الرواية فيجب التعويل عليها وايضا الاخبار في
ان التميز بين الرجال مع اشتراكهم بين الثقة وغيره كثيرا ما يستند الى اعمال الظنون والامارات
كملاحظة الطبقة والبلد وكثرة المصاحبة والرواية وما اشبه ذلك وقد جرى طريقتهم
في ذلك على مراعاة هذه الظنون ولم نقف على من يصرح باعتبار خصوص شهادة
العدلين او العدل الواحد في ذلك وصاحب المنتقى مع مصيره الى ان تزكية الراوي
من باب الشهادة وانه يعتبر فيها التعدد قد عول في تميز المشتركات على امارات ضعيفة
كما لا يخفى لمن تتبع موارد ذلك في كلامه وذلك بناء في جعل التزكية من احد البابين
فان اللازم على تقديرها تعيين الشخص ولو باحد الطريقين اذ الاعتماد في تعيين الرجل
على مطلق الظن وفي تزكيته على شهادة العدلين او رواية العدل الواحد تكلف صرف
وتعسف محض يتغير ما اصلناه من حجية الظن في الطريق ويؤكد المختار على القول
بكونها شهادة وبان علماءنا المعروفين في علم الرجال الذين على اقوالهم التعويل في الجرح
والتعديل كالكشي والنجاشي والشيخ لم يعاصروا اكثر الرجال الذين وثقوهم فتعويلهم
في تعديلهم وجرحهم غالبا وليس الا على قول غيرهم ثم انما شهود فرع او شهود فرع
فرع والشهادة في الثاني مردودة مطلقا وقبولها في الاول مقصور على مواضع ليس
المقام منها ودعوى علمهم بعدالتهم بالاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرائن العلمية اخذ
بظاهر كلامهم مما لا يساعد عليه وجدان اولي الانظار المستقيمة نعم يتجه ان يقال تعويلهم
على تعديل غيرهم لا ينافي كونهم شهود اصل على التزكية فان طريق الشاهد الاصل
قد يكون ظنيا معتبرا عنه كما في الشاهد على الملكية بظاهر اليد والاستصحاب وانما يلزم
كونهم شهود فرع اذا استندوا الى شهادة غيرهم واما ما ذكره بعض المعاصرين من ان من وافقه
اتفق من علماء الرجال في التزكية انما يتبع على القول باشتراط التعدد اذا علم من مذهبه
اعتبار التعدد وهو غير معلوم بل قد علم خلافه من بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في تزكية

الواحد فالظاهر انه غير وارد اذ لا يعتبر في قبول الشهادة العلم بصحة ما عول عليه
الشاهد من الطريق بل يكفي عدم العلم بالفساد ثم المعروف بينهم في الاحتجاج
على جواز التعويل على تعديل العدل الواحد امور الاول ان التعويل شرط
في قبول الرواية وقول الواحد مقبول فيها فيجب قبوله فيها والا لزم زيادة
الشرط على مشروطه واجاب عنه في المعالم بالمنع من عدم زيادة الشرط على المشروط
اذ لا دليل عليه سلمنا لكن الشرط في القبول هو العدالة لا التعديل نعم هو احد
الطرق الى معرفة الشرط سلمنا لكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذا
الزيادة المخصوصة ظاهرة في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان
يبين ان نعني ان العامل بخبر الواحد يعول عليه في اصل الاحكام ولا يعول
عليه في مواردها غالبا على خبر الواحد فانه يكتفي في الحكم بصحة عقد او ايقاع
بخبر الواحد ولا يكتفي في وقوع ذلك العقد او الايقاع بشهادة الواحد
واعترض بعض افاضل المتاخرين عليه على الوجه الاول بان الظاهر الاكتفاء في
المشروط بخبر الواحد الاكتفاء به في شرطه ايضا والا لوجب البيان ويشكل بان
الظهور المدعى ان كان بالنسبة الى الخطاب الذي دل على حجية خبر الواحد في الاحكام
ثم وان كان بالنسبة الى نفس الحكم فاستحسان وقياس لا نقول به وعلى الثاني بان
العدالة والتعديل سيان في جريان ما ذكره في كل منهما والاظهر ان يقال
قبول قول الواحد في ثبوت العدالة لا يبطل اشتراط التعدد والا لزم بطلان ما علم
من زيادة الشرط على المشروط وعلى الثالث بان ثبوت احكام تلك الجهات المكتفي فيها
بخبر الواحد ليس مشروطا بثبوت وقوع افرادها المتوقف على شهادة العدلين
حتى يصح التمسك به في المقام على جواز زيادة الشرط على المشروط نعم ثبوت الاخبار
ذلك في هلال شهر رمضان على قول من اعتبر قول العدل الواحد لكن لا يتم به البيان
لا اقول بل يتجه ذلك ايضا في اخبار العدل عن نفسه ببلوغه درجة الفتوى عند
من يكتفي باخباره فاشترط قبوله عدالته ولا يكتفي فيها بشهادة الواحد وكذا اخبار

دليل الاول على كفاية العدل الواحد في التزكية

الاجير

الاجير بقيامه بالعبادة المستأجر عليها فانه يكتفي بخبره مع عدالته ولا يثبت عدالته
بشهادة الواحد ومثله الكلام في الوكيل على تفريق الصدقات فانه يكتفي فيه بخبره
مع عدالته ولا يقبل في عدالته شهادة الواحد وقريب من ذلك الشهادات
المالية فانه لا يقبل فيها احد الامرين من شهادة العدلين وشهادة الواحد
مع اليمين ولا يقبل في تعديل الشاهد الا شاهدان فالشرط هنا يزيد على
مشروطه من حيث ان في الثاني مزيد كلفة بالنسبة الى الاخير ودفع على ذلك
الحال في نظائرها فيمكن ان ينزل كلام صاحب لم على هذا الوجه فيندفع
عنه الاشكال المذكور لكن لا يلائم ذلك قوله عند من يعمل بخبر الواحد فانه
اوفق بما ذكره المعترض ويمكن دفع الاشكال على تقديره ايضا بان مقصوده
ان عدم زيادة حكم الشرط على المشروط انما هو من حيث كون الشرط فرعا
والمشروط اصلا والفرع لا يزيد على اصله وان هذا فاسد من حيث ان الضوابط
الشرعية مع كونها اصلا بالنسبة الى مواردها الجزئية تثبت عند العامل بخبر
الواحد ولا يثبت مواردها الجزئية غالبا الا بشهادة العدلين لكن يشكل
بان الذي يتوقف على شهادة العدلين اثبات نفس الموضوع والذي يكتفي فيه
بخبر الواحد اثبات حكمه عموما او خصوصا وليس الموضوع فرعا للحكم اللاحق
له بل الامر بالعكس الثاني ما تمسك به المعترض المذكور من انه لا دليل على
اعتبار العدالة هنا الا الاجماع اذ لا نص في المقام وهو لا يساعد على اعتبارها
بعد تزكية الواحد وبعبارة اخرى لا يساعد الاجماع على اعتبارها على وجه
لا يثبت بتزكية الواحد وفيه منع لان الاجماع ان تم فانما يدل على اشتراط
العدالة الواقعية واما جواز التعويل فيها على تزكية الواحد على القول به
فانما هو من حيث كونها طريقا الى الشرط اعني العدالة كشهادة العدلين
لا من حيث انها هي الشرط فلا بد من اقامة الدليل على جواز التعويل عليها
وكونها طريقا بعد ثبوت الاصل الاشتراط وهذا واضح مع ان حصر الدليل

في الاجماع عنه واضح لان الاصل وآية النبأ كما لا تدل على ذلك ايضا الثالث قوله تعالى ان
جاءكم فاسق آه فانه يدل بمفهومه على قبول خبر العادل مطلقا فيتناول الثقة كيف اتفق و
اعترض عليه في المعالم بان مبنى اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الآية
من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وانما صرنا الى قبول
الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم في الآية على وجه يتناول الاخبار
بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة
العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة
ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم فلابد من حملها على ارادة الاخبار عما سوى العدالة
كلامه ثم اورد على نفسه النقض بشهادة العدلين حيث انها لا تفيد العلم ايضا واجاب بان ما
على قبول شهادة العدلين دليل خارجي فيجوز تخصيص الآية به ولا محذور فيه ولا يخفى
ما فيه اذ ليس في الآية حكم الا التزاما على توقف قبول خبر الواحد على العلم بانتفاء صفة الفسق
في نفس الامر عنه وانما يدل على توقفه على انتفاء صفة الفسق عنه في الواقع سواء علم
او لم يعلم نعم حيث لا سبيل الى الوقوف على الواقع الا بطريق هو موصل اليه فالعقل انما يستقل بكون
العلم طريقا واما غيره فان قام دليل على كونه طريقا جاز التعويل عليه والا لم يجز لا لدلالة
الخطاب عليه بل لحكم العقل باصالة عدم كون ما لم يثبت كونه طريقا فاذا سلم الآية تدل بمفهومها
على جواز التعويل على قول غير الفاسق مطلقا كانت ناهضة باثبات كونه طريقا فيتبع
فيه حكم الاصل ولا تناقض وكذا الحال في شهادة العدلين فان ما دل على قبولها لا يخصص
الآية كما زعمه المعترض بل يرفع الحكم العقلي الثابت في ذلك واما ما اجاب به بعض المعاصرين
من ان العادل والفاسق الواقعيين ليسا في مقابل مظنون العدالة والفسق بل في مقابل
مجهول الحال والمراد بهما من يطلق عليه اسم العادل والفاسق وهما يطلقان على من ظن عدالته
وفسقه وكذلك الكلام في اضرار الصوم للمريض وانبات اللحم واشتداد العظم في الرضاع فان
المراد بها ما يطلق عليه العرفان وهما يطلقان على ما ظن كونه مشتملا على الاضرار والانبات
والاشتداد باخبار الطبيب في صل الخبرة فلا يخفى ما فيه فان العادل والفاسق الواقعيين

ليسا

ليسا في مقابل مجهول الحال اما عادل واقعي او فاسق واقعي وكيف يمكن اعتبار المقابلة بينهما
ودعوى صحة الاطلاق على المظنون ايضا فهو باحد الوصفين ثم على الاطلاق بل الاطلاق
المعتبر هنا مشروط بالاصول به لا انه دليل على اعتبار ذلك الظن واما جواز الافطار عند
الاخبار باضرار الصوم فليس لصدق الضرر بل لتحقق خوف الضرر ولهذا يجوز الا فطار
وان لم يستند الظن الى اخبار احد واما انبات اللحم واشتداد العظم في الرضاع فلا يعتبر فيهما
مجرد الظن بل لا بد من القطع او ما ثبت قيامه مقامه كشهادة العدلين القاطعين
بهما ولو بحسب العادة ثم قال مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا مانع
من تخصيصه بمفهومها ولا يخفى ما فيه ظاهرا فان اشتراط العلم مستفاد من القاعدة العقلية
لا من الخطاب مع انه على تقدير استفادته منه فهو مستفاد من المفهوم دون المنطوق كما
لا يخفى ومما حققنا يظهر جواز الاعتماد على تعديل غير الامامي للراوي ممن يحصل الظن
بتوثيقه كالحسن بن فضال وكذا الكلام في الجرح والتفصيل بقبول الاول منه دون الثاني
كما نقل عن البهائي لا وجه له الا ان يمنع حصول الظن بجرحه وهو على اطلاقه مم وحكي
عن العلامة انه لم يقبل رواية ابان بن عثمان لكونه ناووسيا ولعله نظر الى ما رواه الكشي
عن علي بن حسن بن فضال من ان ابان كان ناووسيا واشكل بان الجارح على هذا التقدير
غير مقبول فكيف يعتد بجرحه الا ان يكون مبنيا على الاعتماد على مطلق الظن في الرجال
خاصة او يكون عاثرا على مستند آخر حجة القول باشتراط التعدد قياس الاجماع على ثبوت
العدالة بتعديل العدلين واشتراط الدليل فيما عداه فيقتصر عليه ويرجع في غيره الى الاصل
وجوابه ظاهر مما مر فصل اختلفوا في قبول الجرح والتعديل المجردين عن ذكر السبب فذهب
قوم الى القبول مطلقا واخرون الى عدم القبول مطلقا وفصل ثالث فقبله في الجرح دون التعديل
ورابع فعكس وذكر الفاضل المعاصر ان هذه الاقوال لا دخل لها بالعالم وهو كما ترى
وخامس فقبله فيهما ان علم عدم الخلاف والا فلا وهو مختار صاحب لم وحكاه عن والده
الشهيد الثاني وهو راجع الى القول الثاني كما لا يخفى والاقرب عندي هو القول الاول لنا
ان العدالة عبارة عن حالة لها مقتضيات منها قبول قول صاحبها في الرواية والشهادة

والجرح عبارة عن حالة لها مقتضيات منها رد قول صاحبها في الشهادة فاذا قامت الحجة
الشرعية من البينة المعتبرة على وجود تلك الحالة وكشف عن تحققها وجب القبول ولا
يقدح وقوع الاختلاف في تعيين معنى العدالة واسبابها وابتناء الشهادة على رأي الشاهد
المجهول اعتباره اذ لا تعويل عندنا على تعديل غير اصحابنا والمعروف بينهم عدم الاكتفاء
بما دون حسن الظاهر وقد عرفت انا وان استظهرنا القول بالملكة لكن نكتفي بحسن الظاهر طريقا
اليها وهو كالملكة حالة لها مقتضيات ولو بواسطة الكشف عنها والاختلاف في الاسباب لا يقدح
في قبول الشهادة بالمؤدى والا لم تقبل الشهادة بالملك والنكاح والرقية وما اشبه ذلك مما
وقع الخلاف في اسبابها الا بعد بيان السبب وبطلانه واضح وعموم الادلة واطلاقها حجة
عليه مضافا الى تنزيل كلام المسلم العدل على المعنى الصحيح مع صلوحه له واما منع عد
قبول الشهادة على الرضاع المحرم الا بعد ذكر السبب فيمكن استثناؤه من القاعدة نظرا الى
انعقاد الاجماع عليه ان تم او الشهرة القادحة في اطلاق ادلة الشهادة او عمومها فيرجع الى
حكم الاصل من عدم قبول الشهادة مع عدم ذكر السبب ويمكن تنزيل ذلك على الضوابط
من حيث ان الشهادة على الرضاع المحرم شهادة على وقوع فعل مقتض للتحريم فيقبل الشهادة
على المقدار دون الاقتضاء لانه من الاحكام الاجتهادية التي لا تقبل البينة فيها بخلاف الشهادة
على المذكورات فانها ليست شهادة على الاحكام الاجتهادية بل على امور اسبابها وطرقها
اجتهادية فيقبل الشهادة بها دون اسبابها وطرقها واما الشهادة على الاخوة الرضاعية
او نحو ذلك فيمكن توجيه المنع من قبولها لاطلاق فيها لو تم بانه لم يثبت اعتبار الشارع لهذه
الاحوال الا تبعا للتحريم فلا يثبت على الاستقلال ويمكن ان يقال لا تعقل من الاخوة
الرضاعية الا ما ذكر في الرضاع المحرم وعلى قياسها البواقي فيرجع الى الوجه الاول هذا
مع ان البحث انما هو في تعديل الراوي والامر فيه سهل لانه يجيء على ما عرفت ليست تعديلية
مدارها مدار الظن ولا ريب في حصوله مع الاطلاق لا سيما مع الاكتفاء بالتحرز عن
الكذب وليس لك ان تقول الاختلاف في تفسير العدالة راجع عند التحقيق الى الاختلاف في
طرق معرفتها لا في نفسها لانها عند الكل عبارة عن صفة خاصة هي ملكة الاستقامة

في امر

في امر الدين والملازمة عليه وهي تفسرها بالاسلام مع عدم ظهور الفسق او
الظاهر يريد ان ذلك طريق الى معرفتها والحكم بها وكذلك الجرح بالفسق ليس له الا معنى
واحد وهو عدم الاستقامة المذكورة فلا يتأتى الاشكال فيه ايضا باعتبار تعيين معناه
نعم هو كالتعديل في وقوع الخلاف في اسبابه فيتأتى الاشكال السابق فيه ويندفع
بما مر من الجواب واحتج من افتونا بان شهادة العدلين من غير بصيرة تقدح
في عدالتهم والغرض خلافه واجيب بان الخلاف في الاسباب واقع فلعله يقول
بسبب لا يراه الآخر ورد بان العادل متى اطلق التعديل في محل الخلاف وجب ان يريد المتفق
المتفق عليه والا لكان مدلسا وهو يقدح في عدالته وفيه انه اذا اخبر بما يراه عدلا
او فسقا فلا تدليس لظهور ان كل مخبر انما يخبر على حسب معتقده وبالجملة فالتدليس
في الاخبار عبارة عن ادائه الواقع على خلاف ما هو عليه عند المخبر فاذا اعتقد المزكي
ان الواقع هو العدالة وشهد به لم يكن مدلسا وان علم ان معتقد الحاكم على خلافه
بل لو شهد على حسب معتقد الحاكم ولم يصرح به كان مدلسا لادائه ما هو الواقع عنده
على خلافه وقد يوجه الدعوى في المقام بان علماء الرجال انما صنفوا الكتب وتعرضوا
فيها لاحوال الرجال جرحا وتعديلا ليرجع اليها عامة المجتهدين ويعولوا على مقالتهم
وقد علموا باختلاف المذاهب في ذلك بحيث يطلقون فالظاهر انهم انما يريدون المعنى المتفق
عليه لئلا ينتفي الغرض الداعي الى تاليف تلك الكتب وفيه تعسف نعم يتجه ان يقال ليس
مراد علماء الرجال بالعدالة الا الملكة او حسن الظاهر دون مجرد الاسلام مع عدم ظهور
الفسق والا لم يبق لصاحب هذا المذهب مجهول في الرجال وهو خلاف ما يظهر
من كتبهم فمن يكتفي بحسن الظاهر على انه العدالة او الطريق اليها يلزمه قبول تعديلهم من هذه
الجهة احتج الثاني ومن تبعه بانه تثبت مع الاطلاق لثبت مع الشك لانه لا يزيد ذلك عليه لمكان
الاختلاف واجيب بمنع الملازمة لان قول العدل يفيد الظن اذ لو لم يعرف اثره ويمكن
دفعه بانه ان اريد افادته الظن المعتبر عنده فلا يجدي في القبول وعندنا لم لو وقوع الخلاف
وجوابه يعرف مما حققناه في حجة القول المختار واعلم انا لو تركنا والتزمنا بالدليل المذكور

فالمجرد على تقديره تفصيل لا تعرض لبيانه في كلامهم وتوضيحه ان الاطلاق في المقام يتضمن الابهام من وجهين الاول ما يختص بالتعديل غالبا وهو عدم تعيين المعنى المراد منه من الملكة او حسن الظاهر او ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق واشباه ذلك بالغالب لان اطلاقه لو كان جرحا نفي العدالة فانه يشارك التعديل في الابهام المذكور في الجملة والثاني ما يعم الجرح ايضا وهو عدم تعيين الكبائر والصغائر مع كثرة الاختلاف وتشتت الاقوال فربما يرى المزكي ما تراه كبيرة صغيرة فلا يقدح في العدالة فعلها من غير اصرار او يرى الجارح ما تراه صغيرة كبيرة فيقدح في العدالة فعلها من غير اصرار اما الاول فقبول الاطلاق فيه فيما لا اشكال فيه عند من يرى القول الاخير لكنه قول غير معروف بين اصحابنا او يرى القول بانها حسن الظاهر او انها الملكة وحسن الظاهر طريقا اليها كما هو المختار لما عرفت نعم من يرى القول بانها الملكة ولا يعتقد بحسن الظاهر طريقا اليها ويمنع اتحاد معنى العدالة لزمه عدم الاعتداد بالاطلاق واما الثاني فالتحقيق فيه ان العبرة في كون المعصية كبيرة او صغيرة بمذهب الفاعل كما ان المعتبر في كون الفعل معصية وعدمه بمذهبه فكما انه اذا اعتقد الحرام جائزا من طريق شرعي لم يكن حراما في حقه كذا اذا اعتقد الكبيرة صغيرة عن طريق شرعي كانت صغيرة في حقه لان مرجع ذلك الى ضعف هو تنزيل المعصية وقوتها فكما ان اصل ثبوتها يتبع معتقده كذا وصفها بالقوة والضعف بما يتبع معتقده لان المناط في ذلك الهتك والتجري وهو انما يتبع معتقد الفاعل باصله وصفه دون الواقع نعم اذا لم يعتقد شيئا منهما بطريق معتبر مع علمه بكونه معصية اتبع الواقع على الظاهر فلو كانت كبيرة حسبت عليه كبيرة لانتفاء العذر والمانع ويمكن ان ينزل على هذا قوله تعالى وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم على بعض الوجوه وكذا اذا جهل حال الفاعل في وجه لا سيما اذا كان الجهل في اصل الاعتقاد لا في تعيينه وكذا الحال فيما لو اعتقد تحريم ما ليس بحرام او وجوب ما ليس بواجب سواء كان ذلك لخطائه في الموضوع او في الحكم فانه يتبع معتقده

في كون

في كون العصيان به صغيرة او كبيرة فان اعتقده كبيرة قدح فعله مطلقا وان اعتقده صغيرة قدح الاصرار عليه ولو لم يعتقد شيئا منها عول كل من المزكي والجارح فيما لو كان الخطاء في جانب الموضوع دون الحكم على مذهبه فيه وكذا لو جهل حاله في وجه لا سيما اذا كان الجهل في الاعتقاد لا في التعيين كما مر واما اذا كان في جانب الحكم فيحتمل الحكم بكونها كبيرة لان الاصل في المعاصي والحكم بكونها صغيرة لاصالة عدم حصول زيادة التجري وعدم ثبوت حكم الكبيرة في حقه وقد يعتضد هذا باستصحاب العدالة لو وجد لك حيث يتقدم ثبوتها كما ان الاول قد يعتضد باستصحاب عدمها وذلك حيث يتقدم عدمها ويحتمل التفصيل بالاخذ بمقتضى الاستصحاب ايضا وهذه الاحتمالات جارية على تقدير الجهل بالاعتقاد ايضا ثم ان كان ما قررناه موضع وفاق او علم بموافقة مذهب الجارح والمزكي فلا اشكال في قبول الاطلاق لكن ان علم بعدم خلو الفاعل عن الاعتقاد وبعلمها به او علم بموافقة مذهبها في الحال والمجهول والا توجه المنع على ما مر احتج من اكتفى بالاطلاق في التعديل دون الجرح بانه لو اكتفى به في الجرح كان تقليدا للجارح في الجرح لوقوع الخلاف في اسبابه وجوابه اما اولا فبالنقض بالتعديل اذ الخلاف واقع في اسبابه ايضا فالفرق تحكم واما ثانيا فبالحل وقد عرفت بيانه مما اوردناه في حجة المذهب المختار واحتج من عكس الامر بان اللبس كثيرا ما يقع في العدالة لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح والجواب ان ذكر الاسباب لا يوجب رفع اللبس واحتمال التصنع كما لا يخفى مع ان اللبس قد يقع في الجرح ايضا فيجب عليه قبول الاطلاق فيه ايضا والتخلص عن الكل واحد وهو اصالة عدم حصول الالتباس ومجرد احتماله لا يكفي احتج العلامة على ما صار اليه بانه ان كان من ذوي البصائر بهذا الشأن لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية واحتج عليه الرازي ايضا بانا لو اشترطنا احد هما يجول غير العالم بالاسباب لاشتباه المشتبه بخلاف العالم والجواب ان فرض العدالة يغني عن اعتبار البصيرة اذ مع عدمها الاقدام على الشهادة والا لم يبق وصف العدالة اللهم الا ان يراد بالبصيرة الموافقة في المذهب فيرجع الى القول الثاني وقد ذكر

في تعابيرها او يراد اشتراط العلم بذلك بعد العلم بالعدالة فلا ينهض الحجة بما اشار اليه ويمكن ان يقال قد يخطئ العادل العالم في معنى العدالة والفسق على وجه يعذر فيه نعم فيها ما لا يقول به احد فالمراد ان يكون المزكي والجارح ممن يظن في حقه الوقوف على معناها بطريق يعتد صاحبه من ذوي البصائر واهل الخبرة فيها عرفا ثم يرد على الحجتين انه مع كون المزكي والجارح من ذوي البصائر لا يغني عن وجوب الاستفسار لجواز ان يستند فيها بما لا يصلح للاستناد اليه عندنا او بغير الفاظها بما لا نراه تفسيرا لها لمكان الخلاف ولا مخلص عنه الا بما ذكرناه في تحرير حجتنا على ما ذهبنا اليه فصل اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح مطلقا وقيل يقدم التعديل مطلقا وفصل بعضهم فرجح الجرح ان كان التعارض من حيث الاطلاق واوجب الرجوع الى المرجحات كالاكثرية والاورعية ان كان التعارض من حيث الخصوص وذلك كما لو قال الجارح وجدته يشرب الخمر في وقت كذا فقال المزكي اني وجدته في ذلك الوقت نائما او مصليا او انه توفي قبل ذلك الوقت او ما اشبه ذلك وهذا هو الاظهر لنا ان مرجع الجرح الى دعوى الاطلاع على الفسق ومرجع التعديل غالبا مع الاطلاق الى دعوى الاطلاع نعم قد يشكل ذلك فيما لو ادعى المزكي القطع بوجود الملكة العاصمة لكنه موهون ببعد الاطلاع على السرائر فيرجح قول الجارح لانه ابعد من الخطاء والاحتمال فان ما ذكرناه لا يجري فيما اذا كان التعارض من حيث الخصوص والا فينبغي الرجوع فيه الى المرجحات ثم هذا التفصيل انما يجري في تزكية غير الراوي فقد عرفت مما حققنا انها من باب الظنون الاجتهادية فهذا التفصيل انما يجري فيها لبيان مظان الظن والا فقد ترجح قول المزكي الواحد على الجارح وان كانا مطلقين نظرا الى تعدد الجارح وذلك حيث يكون المزكي اثبت بحيث يكون الظن معه اقوى كترجيحنا تزكية النجاشي على جرح الشيخ وتزكيتها على جرح ابن الغضائري وابن داود او كان هناك ما يحتمل ان يكون هو الذي عنده الجارح سببا للجرح مع انه لا يصلح له او صرح بنوع السبب وان لم يكن لنا معول على نظره

فيه

فيه كتضعيف جماعة جابر الجعفي ورميه بالغلو مع توثيق المفيد له فان الظاهر ان منشأ التضعيف والرمي بالغلو انما هو تضمن رواياته الاخبار التي لم يساعد عليها افهام الاكثرين لا سيما اذا اكثر المتقدمين على ما يظهر بالتتبع في احوالهم فانهم كانوا كثيرا ما يرمون الرجل بالغلو ويتهمونه به بمجرد نقل ما كانت تصدر منه في حق النبي والائمة عليهم السلام حتى غلا بعضهم في ذلك فعد منه نفي السهو والنسيان عنهم ثم مع انه قد كاد ان يكون من ضروريات المذهب ومما كان الجارح ممن عادتهم معولا في جرحه على مجرد اشتهاره بينهم فيصل بعرف توثيق المزكي الراوي بقوله فيه بكونه اماميا عدلا ضابطا بالتصريح بالاوصاف او بقوله ثقة او من الثقات فان الظاهر من هذه الكلمة عند الاطلاق ذلك كما نص عليه جماعة وهو الظاهر من طريقتهم الا حتى انا لم نعثر فيه على مخالف والوجه في استفادتهم من اطلاق التوثيق كون الموثق اماميا اما وقوفهم على مصطلحهم ولو بطريق الاستنباط من فحاوي كلماتهم ومطاوي عباراتهم فان دابهم عدم التعرض غالبا لبيان مذهب الموافق او كونه الظاهر من اطلاق اللفظ حملا للكلي على الفرد الكامل او التعويل على الظاهر في حق المسلم لا سيما اذا ثبت وثاقته وكذا الكلام في الممدوح المسكوت عن بيان مذهبه الا ان الدلالة هنا تختلف ضعفا وقوة باختلاف طرق المدح ولو كان التوثيق او المدح في كلام الامامي فقضية الوجهين الاولين ظهوره في موافقته له في المذهب وقضية الوجه الاخير كونه اماميا وفيه ضعف ولا يقدح في ذلك انهم كثيرا ما يوثقون الرجال ثم ينسبونه الى بعض المذاهب الفاسدة كما فعلوا ذلك في جماعة من الفطحية والواقفية وغيرهم لان ذلك بمنزلة القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه ومن هنا قد يقع التعارض بين توثيق بعض وتصريح اخر بانه من غير الامامية كما في داود بن حصين فان النجاشي اطلق توثيقه والشيخ صرح بانه من الواقفية ولا يبعد من ملاحظة الراجح والاصل يقتضي تقديم النص الا ان يرجح الظاهر بالاثنينية فلا يبعد ترجيح ظاهر مقالة النجاشي هناك على تصريح الشيخ هذا كله اذا اطلق التوثيق واما اذا قيده كقولهم ثقة

ذ الحديث فيمكن ان يكون المستفيد قرينة على ارادة مجرد الاعتماد عليه في الحديث وبيان تحرزه
فيه عن الكذب فلا يدل على التعديل ولا على كونه اماميا ونقل عن الاكثر القول بانه يفيد
التعديل وهو غير واضح وفي حكم توثيق الرجل عد الحديث المشتمل عليه صحيحا حيث لا يكون
من مشايخ الاجازة ولا يتفرد به احد من اصحاب الاجماع ان كان ممن يصطلحون فيما يكون جميع
رواته موثقين كما هو المتداول في كتب العلامة ره ومن تاخر عنه دون ما يصح التعويل عليه
كما هو المعروف بين المتقدمين ولهذا لا يفيد تصحيح الكليني والصدوق لما رواه في كتاب الكافي
والفقيه توثيقا لرواته ولو علم من مذهبه انه لا يكتفي في تصحيح الرواية بصحتها الى اصحاب
الاجماع كما هو المعروف دل على التوثيق وقريب من ذلك ما لو علم بان الرواية مما لا يعول
بخبر غير الصحيح واقوى منه ما لو عارضه صحيح فطرحه وعمل به او اول الصحيح طلبا
للجمع بينهما وقس على ذلك الحال فيما لو صرح بكون الخبر موثقا او حسنا ثم ان علماء الرجال قد اطلقوا
في حق بعض الرجال الفاظا منها ما يدل على التعديل ايضا او ظهورا ومنها ما لا يدل عليه بل على
مجرد المدح فلنتعرض لبيانها منها قولهم ورع او تقي او دين والاولى نص في التعديل والاخير
ظاهر فيه بل لا يبعد اختصاصه عرفا به وقريب منه قولهم صالح او خير ومنها قولهم عين او وجه
من وجوه اصحابنا وقد عده بعض الافاضل تعديلا وهو غير بعيد ويمكن ان يقال لا دلالة
لهذا القول على تعديل التام وانما يدل على تعديل الذين اضيف اليهم كلا او جلا اذ من البعيد
ان يقصر من لا يعتقدون بعدالته وجها لهم والاظهر انه يفيد مدحا يصح الاعتماد معه على
رواياته لا سيما الاخير واما قولهم اوجه من فلان حيث يكون المفضل عليه ثقة فاقوى في
المدح ويحتمل قويا عده توثيقا ومنها قولهم اصدق لهجة من فلان حيث يكون المفضل عليه
ثقة والظاهر انه يفيد مدحا يعتد به في العمل برواياته وكذا لو كان المفضل عليه حسنا وفيه امور
مما لا يصح الاعتماد على رواياته ومنها قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وهذا
عند الاكثر على ما تقدم يدل على توثيق من قيل ذلك في حقه ولعل هذه الدلالة مستفادة عندهم
بالالتزام نظرا الى استبعاد اجماعهم على الاعتماد على روايات غير الثقة والاصح ان العبارة منقولة
عن المتقدمين وقد عرفت ان تصحيحهم لا يقتضي التوثيق وربما قيل بانها تدل على وثاقة

الرجال الذين بعده ايضا وهو بعيد لان الاعتماد عليهم على رواياته في خصوص مقام
لا يدل على توثيقه بشيء من الدلالات الاترى ان علي بن ابي حمزة فقد ذكر الشيخ في حقه انه
واقفي وذكر النجاشي انه احد عمد الواقفة وقال علي بن الحسن بن فضال انه كذاب متهم
ملعون وقال ابن الغضائري هو اصل الوقف واشد الناس عداوة للولي من بعد ابي
ابراهيم وروى الكشي في ذمه روايات ولم يحك عن احد توثيقه ومع ذلك فقد ذكر
الشيخ في العدة انه لا يصل الا نقل ابن ابي عمير وصفوان عنه الى غير ذلك من النظائر مما يطلع
عليه المتتبع الماهر واما ما قيل من ان اصحابنا الامامية كانوا ابعد شيء من الفرق المخالفين لهم
لا سيما الواقفية وكانوا يسمونهم الكلاب الممطورة فكيف يعقل ركونهم اليهم ورواياتهم عنهم بل
كلما يوجد من رواياتهم عنهم فلا بد ان يكون في حال استقامتهم فما لا وجه له اذ الذي يظهر
ان اصحابنا كانوا يعتمدون على الاخبار المحفوفة بامارة الوثوق وان كان الراوي عنهم
عاميا وكذلك في ذلك رواياتهم عن النوفلي والسكوني مع انهما عاميان ولم يكن لها حال
الاستقامة ومنها قولهم لا باس به وعده بعضهم توثيقا لظهور النكرة المنفية في العموم
ومنهم من منع كونه مدحا وهما في طرفي افراط وتفريط والاكثر على انه مدح وتظهر
من بعضهم انه يفيد مدحا يعتد به وهو الظاهر ومنها قولهم اسند عنه وبعضهم جعله
كالتوثيق واولى من قولهم لا باس به لان معناه رواية الشيوخ عنه الحديث على سبيل الاسناد
والاعتماد ولم نقف على ما اخذ به هذا التفسير لظهور قصور اللفظ عن افادة كون الراوي شيخا
فضلا عن كونه شيخا للشيوخ وكونهم معتمدين على رواياته مع ان ذلك بمجرده لا يكفي في اثبات
وثاقته بعضهم وقد يتوجه ذلك بانه لو اريد به مطلق الاسناد لم يبق وجه لتخصيص
البعض به ويمكن دفعه بعد منع الملازمة بان ذلك انما يقتضي ارادة خصوص نوع
من الاسناد فيتعين النوع المذكور بلا شاهد ومنها قولهم من اولياء احد الائمة عم
او صاحبه وجعله بعضهم دليلا على العدالة وهو مشكل ومنها قولهم شيخ من الطائفة وعده
بعضهم من اسباب التعديل ولا ريب في دلالته على مدح معتد به ومنها قولهم خيّر او فاضل
ولا دلالة على التعديل ظاهرا لا سيما الثاني نعم فيه نوع مدح واما نحو شاعر او فصيح او اديب

فهو مدح ما لا يرجع الى سند الرواية ومنها قولهم سليم الجنبة وفسر بسليم الاحاديث والطريقة
فيفيد مدحا يعتد به ومنها قولهم مضطلع الرواية قيل اي قوي الرواية او حال الرواية
فيفيد المدح ومنها قولهم خاصي وقد عده بعضهم مدحا وهو انما اذا اريد به كونه
من خواص الشيعة لا مطلق الشيعة كما يطلق في مقابل العامي وهو غير ثابت ومنها قولهم
قريب الامر وعده بعضهم مدحا وله وجه ومنها قولهم بعد ذكره رحمه الله والحق
انه انما يدل على كونه اماميا واما كونه ثقة فلا نعم يشعر بنوع مدح له كما يشهد به تخصيصهم
لذكر الترحم بالبعض وقد يعد من اسباب التعديل امور اخر منها كون الراوي وكيلا لاحد
الائمة عم لانهم لا يوكلون الفاسق ووجهه غير ظاهر نعم لو كان التوكيل فيما يشترط فيه العدالة
دل عليها لكنه نادر وخلاف نصب قيم على الصغير او امرأة ما بالافتاء ونحو ذلك ومنها كونه
كثير الرواية وهو غير بعيد فيما اذا اكثر الثقة الجليل عنه كما في ابراهيم بن هاشم واكثر
القميين عنه الرواية لا سيما احمد بن محمد بن عيسى منهم فان طريقتهم معروفة ومنها كونه
من مشايخ الاجازة لعدم اهلية الفاسق لهذا المنصب وربما يشكل بجواز ان يكون
الغرض اتصال السند في كتاب معروف او يكون روايته في مقام معتضدة بامارات
يوجب الوثوق بها او يكون الغرض مجرد جمع الاخبار والعمل عند الاعتضاد والاحتمال
الاخير لا يخلو من بعد ومن هنا يقوى ما قيل من ان مشايخ الاجازة اما ثقات ولا حاجة
في السند اليهم ومنها ان يروي عنه من قيل في حقه لا يروي الا عن ثقة ويضعفه عدم
اعتداد الاكثر به في امر التوثيق مع احتمال ان يراد به انه لا يروي الا عمن يوثق به ولو
في خصوص الرواية التي رواها لقرائن عليه نعم يدل بظاهره على نوع الاعتماد عليه
ولهم في الجرح ايضا الفاظ منها قولهم كذاب يضع الحديث ومنها الكذابين المشهورين او ملعون
او ما اشبه ذلك ومنها قولهم غال او من الطيارة وهو ظاهر يوجب القدح ما لم يعلم
من الجارح اعتبارات تقتضي عدم الاعتداد بها كما نبهنا عليه سابقا ومنها قولهم ضعيف
او ضعيف في الحديث وهو غير صريح في التفسيق لجواز ان يكون الضعيف من حيث
الاعتماد على المراسيل كما هو الظاهر من الاخير ولو صرح بذلك لم يقدح قطعا وان عده بعضهم
قادحا

قادحا كما عن كثير من المتبين ومنها قولهم مغمض عليه والكلام فيه كسابقه ومنها قولهم يعرف
حديثه تارة وينكر فان اريد حرفيا ان حديثه يقبل عند اسناده الى ثقة وينكر عند اسناده
الى غير ثقة دل على مدحه بل وثاقته وكان الطعن فيمن يروي عنه وان اريد ان
حديثه يعرف عند اعتضاده بامارات الوثوق وينكر عند تجرده عنها دل على الطعن
فيه والثاني اقرب بدليل تخصيصه بالبعض ومنها مضطرب الحديث ومختلط الحديث
وليس بنقي الحديث ونحوه لدلالته على الطعن فيه او في رواياته وربما امكن ان يجامع
ذلك مع التوثيق واما قولهم ليس حديثه بذلك النقي فلا دلالة على المدح اقرب منها
دلالته على القدح ومنها قولهم ليس بذاك الثقة وعده بعضهم ذما وبعضهم مدحا
والاول مبني على ان المراد ليس بثقة والثاني يبتني على ان المراد ليس بحيث يوثق به وثوقا
تاما والكل محتمل ولعل الثاني اقرب ومنها رميه ببعض المذاهب الفاسدة وقد عرفت منا
جواز التعويل على روايته مع ثبوت وثاقته وتحرزه عن الكذب فصل اذا قال العدل
او العدلان بناء على اعتبار التعدد حدثنا عدل فهل يكتفي به بناء على اشتراط العدالة
في الراوي وعدمه قولان فذهب المحقق الى الاول والشهيد الثاني الى الثاني وهو
مختار صاحب لم والاقرب القبول مع تعذر الاطلاع على ما يعارضه او تعسره لنا انا
المقتضي للقبول وهو تزكية العدل موجود وما يتخيل مانعا من عدم تعيين الراوي
لا يصلح مانعا لما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانع مع عدم ما يصلح له سواه واما
عدم القبول مع امكان الاطلاع على المعارض فلان وظيفة المجتهد استفراغ الوسع في تحصيل
الحكم ولا يتحقق ذلك بالتعويل على تعديل العدل بدون الفحص عن المعارض مع امكانه
ولا فرق في ذلك بين من ذكر مبهما او معينا احتج صاحب لم بان تعديل العدل انما
يقبل مع انتفاء معارضة الجرح وانما يعلم ذلك من تعيين المعدل لينظر هل له جارح
او لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع
الاختلاف في شان كثير من الرواة وقال وبالجملة لا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل
ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفائه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل

الفحص عن المخصص انتهى والجواب ان الخبر الشهير لا يطرح بمجرد احتمال وجود معارض له اذا لم يعثر عليه بعد الفحص اى بعد الفحص بل لا بد من ثبوته وعلمنا بان بعض افراد التعديل مقدوح بالجرح انما يقتضى عدم جواز التعويل على ذلك البعض بالخصوص ولا يسرى الى ما لا يعلم بوجود المعارض له بعد الفحص او يتعذر كشف حاله ولو اثر ذلك لادى الى عدم قبول خبر التعديل غالبا وان عين الشخص اذ لا يفيد الا احتمال وجود المعارض وان لم يعثر عليه فان الشك في معارضة المعارض الموجود هنا يمنزلة الشك في اصل المعارض كما لا يخفى هذا وان قرر المنع باعتبار التعديل وان قرر باعتبار الشخص المعدل من حيث احتمال ان يكون ممن ثبت الجرح في حقه فيلزم ان لا يقبل التعديل في حقه من جهة الاشتباه فيه ان تحقق الجرح في حق البعض لا يوجب عدم القبول في حق من لا علم بكونه منهم كيف وليس علمنا من جهة جرح الجارح باشتغال العدالة عن البعض المعين المحتمل لكونه ذلك المعدل المبهم باولى من علمنا اجمالا من جهة العادة باشتغالها عن البعض المحتمل لكونه المعدل المعين فالاشكال المذكور لو تطرق الى الاول لتطرق الى الثاني ايضا فيلزم ان لا يصح التعويل على تعديل اصلا ولو اكتفى بالتعديل في الثاني طريقا الى استعلام خروج المعدل يقينا عمن علم اجمالا بعدم عدالتهم فليكتف به في الاول ايضا طريقا الى استعلام خروج المعدل اجمالا عمن علم عدالتهم تفصيلا ومع الابهام لا نؤمن ان هو ود بانه ان اراد عدم حصول القطع به فهو غير حاصل مع التعيين غالبا فيجب عدم القبول فيه ايضا وان اراد عدم حصول الظن بصحة التعديل مع الابهام فضعيف ظ لان الغالب سلامة التعديل عن الجرح المكافى وهو يوجب الظن بصحة التعديل ما لم يعثر على معارضه مع ان هذا البيان لا يستقيم عنده من حيث ان الاعتماد على تعديل العدل عنده من باب الشهادة ولهذا اعتبر التعدد فيه وحينئذ يتعين لا مدخل للظن فيها وقوله وبالجملة الخ فيه ان المجتهد انما يجب عليه الفحص مع امكانه وتحويزه الاطلاع على المعارض لا مط ثم بعد الفحص ان لم يعثر بشئ يخالف الامارة التى وجدها لا يعدل عنها بمجرد احتمال وجوده والا لما جاز له العمل بالعام بعد الفحص عن المخصص

وعدم

وعدم الوقوف عليه ايضا وكذا الحال في سائر الادلة الظنية وقد ذكرنا ان الاعتماد على التعديل هنا انما يصح مع الفحص التفحص وعدم العثور على المعارض ومع تعذره اذا عرفت هذا فاعلم ان عد بعض الاصحاب لبعض الاخبار صحيحا او موثقا او من هذا الباب فلا يصح التعويل عليه مع امكان الرجوع والاستعلام ويجوز مع ضيق الحال وعدم كتاب يستعلم به الحال وحتى على ما ذكرنا قول الراوى حدثنى صالح او وثق ثقة او من لا يعتمد بروايته او غير عدل او حكم الفقيه وضعف الرواية فان الكلام في ذلك كله كالكلام فيما هو منتصر واعلم انه ايضا لا يكفى في قبول الرواية قول العدل او العدلين حدثنا بعض اصحابنا لان مجرد كونه من الاصحاب لا يوجب الاعتماد على روايته وكذا لو قال عن بعض اصحابه والعجب من المحقق انه مع اشتراط العدالة في الراوى وقوله بان التزكية من باب الشهادة فرق بين العبارتين فاكتفى بالعبارة الاولى في تعديل الراوى محالا اراد بها كونه اماميا لان الاخبار عنه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول وضعف في الثانية لامكان ان يريد بها مجرد كونه من الرواة او من اهل العلم وقد يستوطه عن خفى على المتامل فصل قد تداول بين اصحابنا التسامح في ادلة السنن والمكروهات باثباتها بالروايات الضعيفة الغير المنجبرة وحمل الاخبار المفيدة للوجوب والتحريم على الاستحباب والكراهة لا بما يمكن اثبات الوجوب والتحريم من الاخبار المعتبرة وربما يظهر من الصدوق وشيخه بن الوليد ذلك قال ره في كتاب الصوم من الفقيه واما خبر صلوة يوم غدير خم والثواب المذكور لمن صامه فان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد رض كان لا يصححه ويقول انه من طريق محمد بن موسى الهمدانى وكان غير ثقة وكلما لم يصحح ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح انتهى والمذهب المشهور هو المنصور ويدل عليه امران الاول الاحتياط الثابت رجحانه بالعقل والنقل اما الاول فلان الاتيان بالفعل المحتمل للمطلوبية دون المبغوضية لاحتمال المطلوبية وترك الفعل المحتمل للمبغوضية دون المطلوبية لاحتمال المبغوضية راجح عند العقل رجحانا ظاهرا بالضرورة ولا ينافيه احتمال التشريع المحرم لانه انما يتمشى لو فعل بالنسبة الى جهة

الواقعية فلا ادخال اذ مستند التشريع الحكم والفعل سواء فكما ان احتمال الدخول في الدين عند الشك في دخوله ليس بتشريع كذلك اتيانه تابعا له لذلك الاحتمال ليس بتشريع وانما التشريع هو الحكم بالدخول والاتيان به على انه داخل وان كان بالقياس الى الظن فقد عرفت ان العقل قاطع برجحانه الظاهر ح فالادخال بهذا الاعتبار متحقق لكن بعد ثبوت كونه من الدين بدليل العقل فلا يكون تشريعا ايضا واما الثاني فلما سيأتى في محله من تواتر الاحتياط لدينك وغيره وكما يصدق الاحتياط على المحافظة على فعل الواجب وترك الحرام كذلك يصدق على المحافظة على فعل المندوب وترك المكروه ولو سلم عدم شموله لهما لثبت الحكم المقول بعدم الفارق هذا مضافا الى شمول سائر الادلة للنائب وهو المعروف الاخبار منها الصحيح المروى في المحاسن في ثواب الاعمال عن هشام بن سالم عن ابى عبد الله عم انه قال من بلغه شئ من الثواب على شئ من الخير فعمله كان له اجر ذلك وان كان رسول الله صم لم يقله ورواه في الثاني بسند معتبر عن صفوان ايضا ومنها الصحيح المروى في الكافى عن هشام ايضا عنه عم انه قال من سمع شيئا من الثواب على شئ فصنعه كان له اجره وان لم يكن على ما بلغه وفيه ايضا عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر عم يقول من بلغه ثواب على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه وجه الاستدلال ان هذه الاخبار بعمومها تشملها اذا كان الخبر ضعيفا وحيث انها لم يتقيد الا بترتيب الثواب على العمل لم يلزم منها ثبوت وجوب او تحريم به وقد اورد على هذا بوجوه الاول ان الظاهر من هذه الاخبار ان الاعتماد على مطلق الخبر انما هو في ترتب قدر من الثواب على عمل ثابت الرجحان لا في اثبات اصل الرجحان فحولهم عم في الرواية الاولى على شئ من الخير اذ لا بد من ثبوت خيرية العمل ليحكم باندراج الخبر الضعيف بيان ثوابه في عموم الروايات الدالة على القبول والجواب ان الظهور المذكور انما يتم في الرواية الاولى حيث اشتملت على لفظ الخير مع امكان ان يقال ان المراد به ما هو خير بمقتضى التبليغ نعم واما الروايتان الاخريان فالمذكور فيهما لفظ على شئ وعمل وهما يشملان ما كان ثابت الرجحان وغيره ضرورة

انالشيخ

ولى

ان الشيخ لا يختص بالقسم الاول ولا سبيل الى تقييدها اطلاقهما بما في الرواية الاولى اذ لا هو تحب لوقان ارتكاب التقييد انما يجب في مقام الامور دون الاخبار وان استلزم الامر كما في المقام فان قلت الرواية الاخيرة ضعيفة وقضية اتحاد الراوى في الرواية الاولى والثانية مع اتحاد المورد ان يتحد متن الرواية فيكون الاختلاف ناشئا من جهة النقل فيتعين الاقتصار على القدر المتيقن وهو الاخذ بمقتضى الرواية الاولى وهى كما لا دلالة لها على المقصود قلت ضعف الرواية الاخيرة منجبر بالشهرة واتحاد الراوى والمورد لا يقتضى اتحاد المتن فلا بد ان يكون الاختلاف من جهة نقله بالمعنى فيتعين ح ان يكون الرواية الثانية اما حكاية لقولهم عم او مطابقا لمعناه والا لكان النقل خطاء لامتناع نقل الخاص بطريق العموم بخلاف العكس حيث يكون العام نصا في الخاص ولا ريب ان نقل الثقة انما يحمل على الصحيح مع الامكان دون الخطاء الثانى انها على تقدير تسليم دلالتها على ترتب الثواب على العمل الذى اخبر بترتبه عليه ولو بطريق ضعيف لا يدل على الاذن في الاتيان بذلك العمل بل غاية ما يستفاد منها الاخبار بسعة فضله تعالى وكرمه وانه يتطول على عباده بما يرجوه فيه من المثوبة وهذا لا يقتضى ان يكون ما تضمنه الخبر من الطلب صحيحا حتى يثبت به الدعوى بل لا يفيد اباحة الفعل فضلا عن استحبابه اذ الحكم الشرعى يتوقف على صدور الخطاب ولا يكفى فيه مجرد ترتب الثواب والجواب اما اولا فلان مساق تلك الاخبار ينادى بالترغيب الى ذلك كما لا يخفى على من كان له ادنى خبرة بالمحاورات ولهذا يفهم استحباب كثير من الاعمال بالاخبار الدالة على ما يترتب عليها من الاجر والثواب واما ثانيا فلان ترتب الثواب على العمل يدل على الاذن فيه واوضح فسادا اذ لا يعقل ترتب الثواب على عمل لا يؤذن فيه وتجويزه يؤدى الى تجويز ترتب الثواب على ارتكاب المعاصى وتناول المحرمات وهو مناف للقواعد العدلية فان قلت قد ورد في حق حجام حجم النبى صم فابتلع ما مصه من الدم انه صم منعه عن ذلك واخبره بانه قد حرم جسده بذلك على النار فكيف جاز ترتب هذه الفائدة الجليلة وهى من اعظم المثوبات على ابتلاع دمه وهو محرم بدليل نهيه عن ذلك قلت بعد تسليم الرواية ان تلك الفائدة انما ترتبت على ابتلاعه قبل

وقوع النهي والظاهر انه قصد التبرك بذلك ولم يتنبه لتحريمه فلم يكن مقلدا محرما في الظاهر ربما
كان هذا وبالظاهر ذلك ولو تكلم عن تحريمه في حقه فيمكن ان يكون المثوبة مترتبة على ما
يترتب على الابتلاء من انتشار الدم في البدن وصيرورته مضرا لا على نفس الابتلاع فلا ينافي
تحريمه لا هكان نيل السعادة بشيء مع العصيان بفعل مقدمته والعقوبة لا تختص في
التعذيب بالنار هذا وان اريد المورد ان الحكم الشرعي بانواعه متوقف على ورود خطاب
لفظي بحيث لا يتحقق الخطاب اللفظي لا يتحقق حكم اصلا لم يلزمه جواز ترتب الثواب على
المحرمات لكن يتوجه عليه منع التوقف كما سيأتي في محله واما ثانيا فلانه اذا ثبت بهذه
الاخبار ترتب الثواب على العمل بينا وبين عموم الخطابات الدالة على الامر بالاستباق الى الخيرات
والمسارعة الى المغفرة والجنة اذ لا ريب في ان ما يترتب عليه الثواب مندرج في الخيرات والثواب
الذي يتضمن الخبر ترتبه على العمل قد تكون مغفرة بتمامها او دخول الجنة او ما يستلزم دخولها
ونيل ما فيها من حور او قصور ونحوها ولم الامر بالمسارعة الثالث انها على تقدير تسليم دلالتها
على الاستحباب انما تدل عليه في الخبر المشتمل على ذكر ثواب على عمل فلا تشمل الاخبار الخالية
عن ذكر الثواب لا اما لا يكون عملا بل تركا كما في المكروه والجواب ان بلوغ الثواب اعم
من التصريح وغيره والخبر المفيد للرجحان مفيد لترتب الثواب فيشمله الروايات والعمل والشيء
اعم من الفعل والترك ولهذا كان قوله تعالى لا اضيع عمل عامل منكم شاملا للاعمال الوجودية
والعدمية وبهذا الاعتبار صح عد الصوم من الاعمال والسر فيه ان الترك ما لم يقترن بقصد
القربة لا يترتب عليه الثواب كالفعل واذا اقترن به عد في العرف عملا ولو سلم فالمناط
منقح والاجماع المركب ثابت فالمناقشة بمنع العموم ساقطة الرابع ان عموم هذه الاخبار
يعارض عموم منطوق آية النبأ معارضة العامين من وجه فان رجحنا عموم الاية
لكونها اقوى في الحجية والا فلا اقل من التساوي فيتساقطان فلا يبقى دليل على الحجية و
الجواب ان تناول اخبار الباب لخبر الفاسق اقوى من تناول آية النبأ لان المطلقات التي تقع
في سياق العموم كالرجل في قولك من اكرم رجلا فله كذا تفيد العموم تبعا لالفاظ
العموم الملازمة فان مقتضى عموم شمول العام المقيد مطلق لافراده هنا لشمول المطلق

لافراده

ع ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات عمومه يقتضي حصول المغفرة ولو في الجملة جمع للطاعات

لافراده لا محمل مضافا الى اعتضاده بعموم الاخبار بالشهرة وبظاهر العقل كما عرفت
وينبغي التنبيه هنا على امور الاول يظهر من بعض الاصحاب انه انما يتسامح في ادلة
السنن اذا كان مشروعية اصل العمل معلوما كالصلاة فان رجحانها في نفسها معلوم
فيتسامح في اثبات رجحانها في خصوص مورد دل الخبر الضعيف على استحبابها فيه
قال في المعتبر بعد ان اورد رواية عمار الدالة على ان المنفرد اذا اذن واقام ثم اراد الجماعة
اعادهما ان مضمونها تكرار الاذان والاقامة وهو ذكر الله وذكر الله حسن على كل حال انتهى
وعن المدارك الى اختيار ما ذكرناه ولا يخفى ما فيه فان الحكم برجحان خصوصيته من
غير دليل تشريع كالحكم برجحان اصل العمل وشرفا ناعند في ذلك على هذه الاخبار
فتنبيها الى المقامين سواء الثاني يرى بعض الاصحاب انه يتسامح الى الاكتفاء بنقل
الفقيه المعتبر قال في المعتبر بعد ان نقل عن ابي الصلاح كراهة الصلاة الى انسان مواجه
او باب مفتوح ما لفظه هو واحد الاعيان فلا بأس باتباع فتواه انتهى ويمكن الخدشة
في عموم الروايات المتقدمة واما الفقيه الغير المعتبر كالفقيه العامي فينبغي القطع
بعدم الاعتداد بفتواه وفي شمول الروايات حكم التسامح بالعمل بما رواه المخالفون في كتبهم
عن النبي ص او احد المعصومين مع عدم انجباره بعمل الاصحاب وجهان
لا يثبت السنن عندنا بقياس ولا استحسان لعموم الادلة الناهية عن العمل بهما
وربما يظهر من عبارة المدارك الميل الى ثبوتها بذلك فانه بعد ان اورد الرواية
الدالة على كراهة الصلاة اذا كان بين يدي المصلي مصحف مفتوح قال والحق الشيخ
به كل مكتوب ومنقوش وهو جيد للمسامحة في ادلة السنن وان كان للمناقشة في هذه
المعاني المستطرفة مجال انتهى ولا يخفى ضعفه فان الاستحباب حكم شرعي فلا يجوز الافتاء
به من غير مستند معلوم الاعتبار والادلة الناهية عن القول على الله ما لم يعلم شاملة
لذلك وقد عرفت ان الدليل انما قام على التسامح من حيث السند فلا يتعدى الى غيره
وعند التحقيق اطلاق التسامح هنا مبني على التسامح اذ لا مسامحة حقيقة بعد وجود
الدليل القطعي ولو في الظاهر على قبول مطلق الخبر ولو تمسك هناك على الكراهة بفتوى

الشيخ كان متجها كما عرفت الرابع الكراهة التي تثبت في صورة التسامح هو مجرد ترتب الثواب
على الترك لا ترتب منقصة دينية على الفعل لعدم مساعدة دليله الخامس يعتبر في جواز
التسامح امور منها ان لا يعارضه دليل على التحريم او الوجوب وان كان عموما او اطلاقا
فلو ورد دليل معتبر على تحريم شيء كالغناء مثلا على الاطلاق وورد رواية ضعيفة
دالة على استحباب ذلك في خصوص مقام كالغناء في اية القرآن وهو مختار المحسن ثم العمل بها
اما لعدم انصرافها لاطلاق روايات الباب الى صورة ذلك مع عدم مساعدة الشهرة وقاعدة الاحتياط
عليه او لان رواية التي تتضمن الثواب على الترك وهي اقوى سندا فيتعين للترجيح ومن هذا
الباب منع البعض من صلاة الاعرابي نظرا الى معارضة روايتها بعموم ما دل على ان النافلة
كل ركعتين منها بتشهد وتسليم عدا الوتر ومن صلاة الغفيلة وشبهها لمعارضة روايتها
لما دل عليه الاخبار المعتبرة من انه لا تطوع في وقت فريضة ومنها ان لا يكون شاذا غير معمول
به بين الاصحاب ومخالفا لما هو المشهور بينهم لقوله ع ودع الشاذ النادر فانه وان ورد
في الخبرين المتعارضين الا انه يعطي علية الشذوذ لترك العمل وهي مشتركة وفي حكم المصرح
بالخلاف ما لو ظهر منهم الاعراض عن الرواية كترك التعرض لبيان الحكم في مقام يقتضي البيان
مع كون الرواية بحيث يبعد خفاؤها عليهم ومن هذا الباب ما ورد في بعض الاخبار من زيادة
بعض الفصول في الاذان واعراض الاصحاب عنها فصل اذا قال العدل حدثني فلان او قال فلان
او فلان عن فلان وامكن روايته عنه بدون واسطة فالظاهر عدم الواسطة وان كان
قد يروي عنه بواسطة وان ارسل او ذكر واسطة مبهمة كقوله عن رجل او عن بعض
اصحابنا ففي قبوله وعدمه اقوال ثالثها القبول ان عرف ان الراوي لا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير
على ما نص بعض علماء الرجال عليه وهذا مختار العلامة في احد قوليه وجماعة وهو المختار
وعن الشيخ القبول مطلقا وان عرف انه لا يروي الا عن ثقة والا فيشترط ان لا يكون له معارض
من المسانيد الصحيحة وعن المحقق انه حكى ذلك ساكتا عليه مؤذنا بالتوقف لنا على عدم القبول
اذا لم يعرف ارساله عن ثقة انا نرى بالعيان ان العدل كما يروي عن الثقة كذلك يروي عن غيره
فليس في روايته عن رجل ما يوجب تعيين احدهما ولهذا لا يعد رواية العدل عنه تصريحا

بالاسم

بالاسم من طرق التعديل فاذا ثبت جهالة الواسطة لم يجز التعويل عليه ما لم ينجبر بالجابر ولذلك
في مختلف شرط جواز العمل به كما مر في المجهول ولنا على القبول اذا عرف ارساله عن الثقة حصول
الظن والوثوق بروايته كالمسند الى من عرف وثاقته فيجب التعويل عليه والعجب من الفاضل
المعاصر حيث وافقنا على قبول المرسل في هذه الصورة مع مصيره الى عدم التعويل على تعديل
الراوي في المبحث المتقدم واحتج على مختاره هنا مشيرا الى وجه الفرق بقوله لان ذلك
تعديل الواسطة حتى يقال انه على فرض تسليمه شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد
عليه لاحتمال ثبوت الجارح بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالي اذ غايته ان العدل يعتمد على
صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا ريب ان
ذلك يفيد ظنا بصدقه وخبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت
انتهى وهو كما ترى لانه اذا قيل في حق رجل لا يروي الا عن ثقة فالظاهر منه ان المراد انه لا
يروي الا عمن هو ثقة عنده فاذا ارسل فالظاهر ان ارساله عن ثقة عنده وكذا اذا قيل لا يرسل الا عن ثقة
فاذا جاز الاعتماد على هذا الظهور لم يمنع التصريح اولى ثم قبول مرسل هذا الراوي في الكل
ما يرويه غير معلوم من الكلام المذكور لان مجرد الرواية عن الثقة لا يوجب الاعتماد على
الرواية حتى على ظاهرها ولو سلم ذلك او ثبت في مقام فان كان من جهة عدالته عنده فا
الكلام فيه ما مر وان كان من جهة اخرى فهي غير متعينة فيمكن ان يكون قبوله راجعا
الى وجوه اجتهادية فلا تصير الرواية في حقنا حجة والا لوجب علينا العمل بكل رواية
عمل بها احد ثقات المحدثين مع خلوها عن المعارض وان كانت ضعيفة السند وهو
لا يقول به نعم لو اجمع اهل الجرح والتعديل على ان الراوي لا يروي او لا يرسل الا عن ثقة
عندهم او حصلنا الاطلاق معتبا عن القيد الاخير كان ذلك ظاهرا في تعديل الواسطة
وسلامته عن الجرح فيتجه القبول هذا وان اخترنا المنع في المبحث المتقدم لكنه مع كونه مجرد
فرض لم يثبت وقوعه مما يمكن تطرق القدح اليه باعتبار جواز تعديله للواسطة من جهة
اجتهاده بانه لا يروي الا عن ثقة معولا على تعديل الراوي كما هو مختار جماعة احتج من قال
بالقبول مطلقا بوجوه الاول الاجماع الذي حكاه الشيخ حيث ادعى ان الطائفة عملت بالمراسيل

فقط كما عملت بالمسانيد اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة والجواب منع الاجماع
على اطلاقه لاشتهار المخالف وان اراد الاجماع على العمل به في الجملة ولو عند وجود جابر
فلا كلام الثاني ان قضية سكوت العدل عن الاصل الذي يروي عنه يفيد انه لو لم
يكن عدلا لبين حاله والا لكان مدلسا والجواب المنع من قضاء سكوته بالعدالة بل هو اعم
منه كما يظهر من النظر في طريقة الرواة الثالث ان اسناد العدل الحديث الى المعصوم يقتضي
صدوره عنه والا لكان كذبا فيقتضي القبول والجواب من وجهين الاول ان ذلك انما يجري
حيث يصرح بالواسطة لان الاسناد الى المعصوم من الرجل المجهول لاهل العدل الثاني
ان اسناده الى المعصوم حيث يسنده اليه لا يستدعي علمه بصدوره عنه بل رجحانه
صدوره ولو بطريق الظن المعتبر عنده كما هو الغالب المتداول وامارته لا تنحصر
في وثاقة الراوي بل هي من جملتها فالتعويل على جزمه تعويل على تقليد له في ذلك
على انه يمكن منع جواز التعويل عليه على تقدير ظهور دعوى العلم به لجواز ان يستند
علمه الى غير الحس من حدس وشبهه مما يجري فيه ما يجري في الاجماع المنقول وقوى بعض
المعاصرين جواز التعويل على هذا النوع متمسكا بان العدل لا ينسب الى المعصوم الا ما حصل
له الظن بصدوره عنه من جهة العدالة والتثبت وكلاهما يفيدان الظن وضعفه
لان حصول الظن للغير بصدق الرواية لامارة يعتمد عليها لا يوجب حصوله لنا
مع علمنا باختلاف الانظار في الامارات ولو صح ذلك لجاز العمل بكل رواية ضعيفة عمل
بها فقيه لظن العامل بصدورها وفساده لا يخفى على متأمل واحتج من منع
القبول مطلقا على الصورة الاولى بما مر وعلى الصورة الثانية بان تزكية الراوي شهادة
فلا تقبل مع جهالة العين والجواب المنع من كونها من باب الشهادة بل مبناها
على الظن كما مر مرارا فصل يجوز للراوي نقل الحديث بالمعنى ولا يشترط نقله بعين لفظه
ولا نعرف في ذلك خلافا بين اصحابنا وعليه اكثر مخالفينا وذهب بعضهم الى المنع في
غير المرادف وموضع النزاع في الجواز ما اذا نقل مدلول الحديث بغير لفظه واسنده
بلفظ قال او ما في معناه او ما يجري مجراه كامر بكذا او نهى عن كذا وصرح بنقل المعنى فلا كلام ثم

وذهب بعضهم الى المنع مطلقا

ينبغي

ينبغي ان يستثنى من ذلك نقل الخطب والادعية ونحوهما مما يستظهر منه عند الاطلاق
الاسناد نقل اللفظ نظرا الى تعلق القصد به غالبا فلا يجوز نقله بالمعنى من غير
قرينة تدل عليه وفي الحجية ما اذا لم يستند الوصول الى الاصل مع احتمال التغيير
لنا اولا اطلاق المنع منا او لا حرمان طريقة السابقين على ذلك كما يظهر بالتتبع والتفحص
ولم يسبق منا احد انكار على الناقل ولا على العامل مع ما نرى من كثرتهم الاكثار و
العلم بما كانوا يعيدون بذلك من اسانيدهم الى رواته عن الضعفاء والتعويل على المراسيل
وما اشبه ذلك وذلك اجماع منهم على جوازه وحجيته وهو المطلوب وثانيا انما
على جواز تفسيره بالعجمية والاعتداد به فالعربية اولى لانها اقرب مان موضع
الاتفاق على الظاهر جواز ذلك مع القرينة والاعتداد به مع تعذر الوصول لا
وهو خارج عن محل البحث وثالثا ان الغرض من الخطاب افادة المعاني فلا عبرة بخصوص
الالفاظ ورابعا انه يعم قصص الغير المعرب وحكاها بلفظ القول وهي ما
لم يقع بلغتهم وبين ما وقع بلغتهم لكن بلفظ واسلوب اخر لاشتمال القرآن على قضايا
لا توجد في غيره ولا يساعد عليها وسع البشر وايضا قد قص القصة الواحدة تبعا
مختلفة مع ان الواقع غير متعدد فليس الا المعنى ويمكن دفعه بان ما دل دليل
او امارة على كونه نقلا بالمعنى ومنها الوجوه المذكورة فلا اشكال فيه لانه نقل
بالمعنى مع القرينة والكلام فيما عرى عنها واما فيما عدا ذلك فيمنع كونه نقلا بالمعنى
معولا على الظاهر وخامسا شهادة بعض الاخبار به كصحيحة محمد بن مسلم قال قلت
لابي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس
لا يقال لعل المراد الزيادة والنقصان في مقام التفسير او الفتوى والتفريع او النقل
المقرون بالقرينة لانا نقول اطلاق الرواية يقتضي عدم الاختصاص بذلك و
التقييد يستدعي دليلا واذ ليس فليس ويمكن الاحتجاج على حجية المنقول بالمعنى
ايضا بالدليل العقلي اذ الوجوه المذكورة ان لم تفد القطع بحجيته فلا اقل من افادتها
الظن بها فتكون حجة لحجية الظن في الطريق حجة المانع وجوه منها ان قول الراوي قال

فالمنقول

ظ

ظ في صدور اللفظ فاذا اريد به نقل المعنى فقط كان كذبا وتدليسا والجواب
المنع من ظهوره في ذلك لجريان العادة في الحكاية على خلافه فان السامع انما
يحفظ المعاني غالبا دون الالفاظ لتعسر ضبطها مع عدم الفائدة يعتد بها
في لفظ القول ما حقيقة في المعنى المشترك او مجازا شايعا فيه بحيث لا ينصرف عند
الاطلاق الى نقل اللفظ ومنها ان فهم المعاني من الالفاظ بالاجتهاد وتعويل الفقيه
فيه على نظر الراوي وتقليد له والجواب المنع من كونه تقليدا له بل التعويل
عليه من حيث افادته للظن بالمراد كالتعويل على نقل اللغوي بل كالتعويل عليه
في نقل اللفظ ولو سلم ان مثل ذلك تقليد له فبطلانه ممنوع والسند ظاهر مع ان الخطا
الشفاهي كثيرا ما يفهم منه معانيه بطريق الضرورة فاطلاق القول بان المعنى
بالاجتهاد ممنوع ومنها انه لو جاز النقل بالمعنى وتكرر لادى الى تغيير المعنى اذ النقل
لا ينفك عن تفاوت واختلاف ولو يسيرا والجواب انا لا نجوز النقل الا بعد الخلوص
عن التفاوت والاختلاف كما سيأتي ومنع الامكان عادة واضح الفساد ومنها قوله
عليه السلام نضر الله من سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها وفي رواية رحم الله ثم قوله
فرب حامل فقه الى من هو افقه منه وفي رواية الى من لا فقه والجواب ان
الرواية الاولى دعاء ولا دلالة فيها على الوجوب سلمنا لكن يصدق اذا ادى المعنى
من غير تفاوت انه كما سمع سلمنا لكنها معارضة بما هو اقوى منها سندا ودلالة
وقضية الجمع تنزيلها على تادية المعنى كما سمع او على الاستحباب والرواية الاخيرة لا
تنافي النقل بالمعنى اذ مدار الفقاهة والتفريع على استنباط المعاني غالبا مع انها
انما تدل على وقوع النقل باللفظ لا على اختصاص جوازه ولا يذهب عليك ان هذه
الوجوه لو تمت لدل بعضها على منع الجواز وبعضها على منع الحجية ولا خفاء فيه
على الناظر الفطن فصل اشترط القائلون بجواز نقل الحديث بالمعنى في جوازه امورا
منها ان يكون الناقل عالما بمواقع الالفاظ وهذا الشرط كما يعتبر بالنسبة الى الكلام
المنقول عنه كذلك يعتبر بالنسبة الى الكلام المنقول اليه والمراد من العلم بمواقع الالفاظ

العلم

العلم بمداليلها ومواقعها بحسب اعتبار الهيئات والاحوال سواء علم ذلك بمباشرة الطبع
او باعمال القواعد المقررة والظاهر منه اعتبار العلم التفصيلي فيتوجه عليه الاشكال
بان مكان التعويل في ذلك على قول الثقة العارف بوحدة المفاد فيصح الاسناد مع
انتفاء الشرط ويمكن التفصي منه بان يراد بالعلم ما يعم التفصيلي والاجمالي الذي في الفرض
المذكور فان علم الناقل فيه بوحدة المفادين علم بمواقع تلك الالفاظ اجمالا او يعتبر
الاشتراط بالنسبة الى الناقل من قبل نفسه كما هو الغالب ومنها ان لا يقصر النقل عن
افادة المراد بان لا يكون النقل بحيث يظهر منه خلاف المراد كنقل المقيد بمطلق مجرد
عن القيد والحقيقة بمجاز مجرد عن القرينة واما مجرد القصور عن الافادة
ولو كنقل المبين بلفظ مجمل فلا دليل على منعه في غير مقام الحاجة ومنها ان يكون
مساويا للاصل في الوضوح والخفاء لان الخطاب الشرعي يكون تارة بالمحكم واخرى
بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول الناس فلو نقل احدهما بلفظ الاخر ادى
الى فوات تلك المصلحة كذا علله بعضهم ويشكل بان تلك المصلحة لعلها كانت
مقصورة على زمن ورود الحديث فتكون منتفية بالنسبة الى النقل ولو سلم فلعلها
مصلحة يسوغ للناقل اهمالها كالنكات البيانية التي لا تعلق لها بافادة المراد
على انا نمنع كون اصل الدعوى قطعية بل هي احتمالية ولو اتو قبل هذا الاحتمال
لادى الى منع النقل بالمعنى مطلقا لجواز ان يكون قد روعي في لفظ الحديث مصلحة
لا توجد في غيره ويمكن توجيه المنع من تبديل الظاهر بالنص بادائه الى اختلاف
طريقة الجمع عند التعارض مع ان الغالب خلافه واما مع العلم بوجود
المعارض وحصول الاختلاف فواضح وهذا لا يجري في عكسه اذ غايته
الامر انه لا يترتب على النقل فائدة ما لم يكن هناك مقام حاجة فيجب لما
لما مر فصل ينقسم الخبر عند المتقدمين الى صحيح وغيره فالصحيح عندهم
ما كان معتضدا بما يوجب الوثوق والاعتماد عليه كونه في وافيه
او وجوده في كثير من الاصول او في البعض بطرق متعددة او في اصل احد

الجماعة الذين اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان وابن ابي عمير او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم او على العمل برواياتهم كعمار واعتضاده بعمل الطائفة او اعتماد الشيخ الجليل عليه كما يظهر من اعتماد الصدوق وقبله شيخه محمد بن الحسن بن الوليد حتى انه صرح في صوم التطوع بان ما صححه شيخه هو الصحيح وما لم يصححه فليس بصحيح الى غير ذلك من الامارات التي كانت توجب وثوقهم به واما المتاخرون فلما طال تباعدهم من زمن الائمة عم والرواة واندرس في البين كثير من الشواهد والامارات حتى انحصر معظم اسباب الوثوق عندهم في وثاقة الراوي وتحرزه عن الكذب ولم يعتمدوا على اعتماد جليل عليه وانه لانه يشبه التقليد وهم يعولون عنه بالكلية ولكثرة الاجلاء واختلافهم في الاراء ولم يجد والشيخ خبرة بما بين الشيخ وبين سائر العلماء وسموا الرواية بهذا الاعتبار الى اقسام اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين موثقين مع الاتصال بالمعصوم صريحا او معنويا بالتحري والامارات كمضمرات سماعة فان الذي يظهر ان عود الضمير فيها الى المعصوم كان امرا معلوما في الاصل لسبق ذكره مع مساعدة السياق عليه وانما نشأ الخفاء في الظاهر من جهة تفكيك الروايات وتفريقها على الابواب ولو علم وثاقة البعض بالقرائن والامارات فكذلك وهذا حكم بعض متاخري المتاخرين بصحة جملة من الاخبار التي في طريقها ابراهيم بن هاشم مع انه لا نص بتوثيقه نعم يستفاد وثاقته من تعويل ابنه على الثقة الجليل عليه واكثاره الرواية منه مضافا الى امارات اخر حررت في محلها واشترط بعض العامة ان لا يكون معللا اي لا يكون متنه او سنده مشتملا على علة خفية لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال او وهم الموقد لدلالة العقل والشرط الثاني غير معتبر عندنا اذ طرح الرواية لا ينافي صحتها الاصطلاحية والاول مستغنى عنه عما قررنا وقد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين ويراد به اشتمال السند اليه على شرائط الصحة وان اشتمل بعد ذلك ضعفا او ارسالا فيقال صحيحة ابن ابي عمير عن فلان وعن رجل فقد يطلق

ايضا

ايضا على حالة محذوف من السند للاختصار مع السكوت عن حال المذكور فيقال روى الشيخ في الصحيح عن محمد بن سنان والمراد به اشتمال المذكورين قبل محمد على شرائط الصحة وهذان الاطلاقان انما يرتكبان حيث يكون حال المذكور اوما بعده غير معلوم حال الاطلاق او يكون نزاع في وثاقتهما او نوع قوة في رواياتهما اوما اشبه ذلك فيصرح بالاسم ليراجع عند التمكن او لينبه كل ذي مذهب على مذهبه او ليعرف مقدار قوة السند وقد يكون بعض اصحاب الاجماع في السند فيطرح بعدهم ضعفا وارسالا فيصرح بالصحة اليهم وياتي بتتمة السند على وجهه ليتبين حال الرواية بحسب الاراء الثاني الحسن وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بما يعتد به مع عدم توثيق الكل الثالث الموثق وهو ما كان جميع سنده موثقين مع عدم كون الكل اماميا وقد يسمى هذا القسم بالقوي ايضا ولو تركب السند من القسم الاول واحد القسمين الاخيرين كان ملحقا بالاخير مما اشتمل عليه من احد القسمين الا ولعله كان في بحث دليلهما ما يدل على ذلك ولو تركب من القسمين الاخيرين ولو مشاركة القسم الاول فقد الحق بالحسن او الموثق مرة لانه مبنيان على الخلاف في تعيين المرجوح منهما لان حال السند تتبع حال اخس رجاله والتحقيق ان مراتب المدح والتوثيق متفاوتة فقد يتكافئان وقد يترجح احدهما على الاخر فليس هناك قاعدة كلية يرجع اليها وان كان الغالب ترجيح الموثق واما ما ذكره الفاضل المعاصر من ان جهة الموثق ارجح من جهة الحسن فيلحق هذا النوع بالحسن وان كان الحسن قد يترجح على الموثق لخصوص مدح في خصوص رجل فكانه ليس على ما ينبغي واعلم ان الحسن والموثق قد يطلقان مضافين الى راو معين او على حالة محذوف من السند كما في اطلاق الصحيح ووجهه ما عرفت هناك وقد عرفت مما حققناه حجية هذه الاقسام الثلثة الرابع الضعيف وهو ما لا يشتمل بعض رجال سنده باحد الاوصاف المتقدمة وهذا ينقسم الى قسمين الاول ان يكون جميع رجال السند غير اماميين وممدوحين بغير الموثق ما يوجب الوثوق بتحرزهم عن الكذب او يكون بعضهم كذلك

ويكون الباقون من احد الاقسام الثلثة السابقة ولنسم هذا القسم قويا الثاني ان لا يكون كذلك اما القسم الاول فتقتضيه ما حققناه سابقا حجية واما القسم الاخير فليس في نفسه حجة نعم قد ينجبر بما يعاضده خارجا كالشهرة فيكون حجة واعلم ان التقسيم الذي اوردناه في المقام ليس باعتبار الواقع بل باعتبار الاعتقاد فالمراد بالاقسام الثلثة الاول ما نعتقد في حق رجاله الاتصاف بالاوصاف المذكورة وبالقسم الاخير ما لا نعتقد في حقهم كلا او بعضا ذلك فيدخل ما كان في طريقه المجهول فيه فصل لا بد للراوي من طريق يستند اليه في الرواية فان كانت الرواية عن المعصوم فله وجوه منها السماع منه مع توجه الخطاب اليه وحده او مع غيره وهذا اعلاها لسلامته من احتمال الالتباس والقصور المتطرق على ما عداه وفي حكمها لو ذكر رواية للمعصوم فاقره عليها او عرض مكتوبها عليه فنظر فيه واعترف بصحته ومنها السماع منه مع كون الخطاب بها غيره وهذا دون الاول لجواز ان يكون بين المتكلم والمخاطب قرائن توجب صرف اللفظ عن ظاهره او تدل على تعيين مراده لم يقف عليها السامع فاقتصر على نقل ما سمعه فاوهم خلاف المراد وان جاز التعويل على اصالة عدم مهاتم هذا يكون على وجهين الاول ان يعلم المعصوم بكونه سامعا الثاني ان لا يعلم به والاول اقوى من الثاني لان علم المعصوم ربما يوجب ان ينبه المراد اذا لم يساعده اللفظ عليه صونا له من الاشتباه بخلاف ما لو لم يعلم به ويجوز للراوي في هذه الوجوه الثلثة ان يقول قال كذا وفي الاول قال لي كذا او حدثني وفي الاخير سمعته يقول كذا وما افاد ذلك وربما كان لفظ حدثني او سمعته يقول او قال لي اصرح من قوله قال كذا في الدلالة على السماع واما لو قال امر بكذا او نهى عن كذا فليس بصريح في السماع ولا بظاهر فيه وانما هو ظاهر في العلم بالامر والنهي وسياق الكلام في حجيته ولو قال امرني وانهاني فظاهره السماع ويتوجه فيه الوجوه على الرواية التي ذكرها له او اعترف بصحة المكتوب

منها

منها ما يدل عليه وكذا الحال في رواية الفعل والتقرير ومنها مكاتبته اليه او الى غيره ولا بد من علمه بكون الكتاب خطه ولو بمساعدة القرائن والامارات وليس له ان يقول حدثني او سمعته يقول بل يقول كتب الي او كتب بخطه الى فلان اليه او ما اشبه ذلك وهذا دون السماع بالوجه الاول قطعا لان الكتاب ربما يتطرق اليه التزوير بخلاف السماع والظاهر انه دون السماع بالوجه الثاني ايضا وفي رجحان الثالث عليه وجهان ولعل اظهرهما ذلك ومنها العلم بكونه قول الامام بالنظر الى قرائن الاحوال وليس له ان يقول قال لانه ظاهر في السماع الا ان يكون معه قرينة تدل على خلافه كما حرزناه عن زمان من تسنده اليه القول لكن ليس له في مجرد قوله قال دلالة على علمه بالقول لجواز ان يكون كونه رواية منه وكثرة الاسناد اختصارا كما نرى مثله عن الصدوق وغيره ثم على تقدير ثبوت دعوى العلم بالقول وفي جواز الاعتماد على مثل هذا النقل وجهان مبنيان على ما مر في حجية نقل الاجماع والحناد العقول الا انه دون الوجوه السابقة لتطرق الخطاء كثيرا في الحدسيات دون الحسيات ولو ظن قول المعصوم اما من جهة السماع الغير المفيد للعلم بعين اللفظ او لطروان النسيان مما سمعه او لو قوفه عليه في كتاب لا يؤمن عليه من التزوير او بقرائن غير بالغة حد العلم فلا ريب في عدم جواز التعويل عليه نعم يجوز ان يخرج مؤيدا وان كانت الرواية عن غير المعصوم فللتحمل عنه ايضا وجوه منها السماع من الشيخ ولا فرق بين روايته له من كتاب او حفظ وان كان الاول اقرب الى الضبط فان قصده بالسماع ولو مع غيره قال حدثني او اخبرنا وما اشبه ذلك وان قصد غيره خاصة قال سمعته يحدث بكذا ونحوه والسماع على ما صرح به غير واحد منهم اعلى وجوه التحمل لان الراوي اعرف بوجوه الحديث وبكيفية تاديته من الفصل والوصل والبناء والاعراب وغير ذلك مما يختلف باختلافه المعنى فيما ينبه السامع على الوجه الماثور بكيفية تاديته وهذا الوجه انما يصح حيث يرد فيما اذا كان الراوي محتملا

بالسماع ويشهد لها الاجازة والمناولة ونحوهما ولانه خليفة المعصوم وسفيره
الى غيره او عنه فينبغي الاخذ منه وهذا الوجه لا يقتضي كون السماع اعلى من
حيث الحجية بل من حيث كونه انسب بالتادب ولان توجه السامع للمحدث
اليه اقوى من توجه القارى اليه ولهذا ترى انه يحفظ السامع ما لا يحفظ
القارى ولا يعارضه قرائته من جانب الراوى لانه سبقه غيره بالرواية
بل ذكروا مراجعته اليها اغنى عما اعتبار ومزيد توجه حال الرواية اليها
خلافا للعلامة ولصحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عم يجيئني
القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرء عليهم من اوله حديثا
ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فاقتصاره عم على قراءة الاحاديث الثلثة
عند التعذر يدل على رجحان قرائته الجميع عند عدمه ومنها عرض الحديث على
الشيخ وقرائته عليه مع اقراره به وفي حكم الاقرار سكوته الدال عليه بقرائن
الاحوال فيقول قرأته عليه او قرء عليه وانا اسمع فاقر به او حدثني او اخبرني قرائة عليه وصرح السيد
ره هنا الاخيرين لان معنى قوله حدثني واخبرني السماع فينا قضه قوله قرائة
عليه وضعفه ظاهر اذ لا منافاة له مع المعنى المجازى وتناقضه مع المعنى الحقيقي
غير صائر والا لانسد باب المجاز واجاز بعضهم حدثني واخبرني بدون قوله قرائة
عليه واشكل بان ظاهره سماع الحديث فيلزم الكذب الا ان ينصب قرائن على خلافه
فيكون في حكم التقييد ومنها الاجازة وهي الرخصة في رواية الحديث عنه عن غيره
عنه بقوله اجزت لك ان تروي عني او روعني هذا وما اخذ ذلك ثم الاجازة كما قد
تكون في كتاب معين متشخص كان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا بد ح ان
يكون الكتاب مامونا عليه من الغلط والتصحيف او يجيز له الرواية بعد التصحيح او في كتاب
معين غير متشخص كان يقول اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك من كتاب المعهود
او من كتاب التهذيب مثلا او كتاب غير معين مع ضبطه بعنوان معين كقوله اجزت
لك ان تروي ما صح عندك روايتي له من الكتب كما قد يكون لشخص معين كما مر وقد

يكرن

يكون لغير معين كما لو قال اجزت لمن استجمع هذه الشروط ان يروي عني فاتضح
ان انواع الاجازة اربعة اجازة معين لمعين وغير معين لمعين او غير معين وكما يصح
اجازة الموجود الكامل كذا يجوز اجازة غيره كالصغير والمعدوم منفردا او منضما
ويعتبر في اجازة غير الشافه بلوغها اليه بطريق العلم او بخبر من يعتبر خبره ولا بد
ح من التنبيه على ذلك وليس له ان يقول اجزني اجازة لدلالته على المشافهة
وفائدة الاجازة انما تظهر في الاعتماد على الاصل حيث لا يثبت بطريق التواتر
والا فلا فائدة لها سوى مجرد المحافظة على اتصال السند للتيمن ومن هذا الباب
اجازات اصحابنا المتاخرين عن المشايخ الثلثة لكتبهم المعروفة كالكافي والفقيه
والتهذيب ومنها المناولة وهي ان يتناول الكتاب ويقول هذا سماعي او روايتي
عن فلان او عمن ذكرت اسمائهم في الكتاب فان انضم اليها الاجازة فلا كلام في
القبول والاقوى القبول قولان والمحكي عن الاكثر المنع والقول بالقبول او جواز اخذ
العبرة بالنقل لا بالوحضة ومنها المكاتبة وهي ان يكتب مسموعه ويرسل به الى غيره
ولا بد من علمه بانه خطه او خط من يقوم مقامه فان انضم اليها الاجازة فلا
اشكال في القبول والا ففيه قولان وحكي عن الاكثر هنا القبول وهو بناء في ما حكي
عنهم في الصورة السابقة من عدم القبول اذ لا فرق بينهما الا في السماع والكتابة
ولا ريب ان السماع اقوى وعبارته ان يقول اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة
وهي وجدان احاديث بخط من يرويها معاصرا كان اولا والظ جواز الاعتماد
عليها مع انضمام القرائن الحالية الدالة على ارادة الرواية فصل لا يكفي عندنا
في حجية الرواية مجرد وجودها في الكتب الاربعة ما لم يشتمل على شرائط القبول كما
سيأتي تحقيق ذلك في مبحث الاجتهاد كما لا يقدح في حجيتها عند اشتمالها على شرائط
القبول خلو تلك الكتب عنها اذا وجدت في كتاب معلوم النسبة الى مؤلفه كالعيون
والخصال فان الادلة التي تمسكنا بها على حجية خبر الواحد لا تقتضي حجية خصوص
ما يوجد منه في الكتب الاربعة وطريقة الاصحاب جارية على العمل بها وبغيرها

كما يظهر من تصفح كتبهم وان كان العمل بغيرها قليلا لعلة ما تشتمل عليه من الاخبار
المتعلقة بالاحكام الفروع والسبب في اشتهار الكتب الاربعة بين الاصحاب
بعد ما اتضح واستبان من جلالة مصنفيها وعظم قدرهم بنبيانا لاحاطة كتبهم بمعظم
الاخبار المتعلقة بالفروع بل الاصول ايضا مع حسن ترتيبها وجمعها للاخبار
المتعلقة بكل كتاب وباب فيه غالبا بحيث يسهل على الطالب المراجعة اليها في محل
الحاجة ولهذا تركوا مراجعة الاصول والرسائل المشتملة على الاخبار حتى
اضمحلت واندرست بل تركوا غالبا مراجعة غيرها من الكتب المعروفة لصعوبة
الوقوف فيها على الاخبار المتعلقة بمحل الحاجة لتفرقها في ابواب تلك الكتب من
حيث وضعها لبيان مقاصد اخر مع ندرة ما فيها من الاخبار المعتبرة المتعلقة بالفروع
الخارجة عما احاط به تلك الكتب وليس في ترك تلك الاخبار في الكتب
الاربعة دلالة على شهادتهم بعدم التعويل عليها اذ لم يظهر من اربابها قصد
الاحاطة لجميع ما يعتمد عليه من الاخبار فيها لتعذرها عادة وللزوم تعارض
شهاداتهم فيما لا يجمعون عليه على نقله مع ان ذلك على تقدير ثبوته مبني على اجتهادهم
وليس وظيفة غيرهم تقليدهم فيه بل الظ انهم انما جمعوا ما تيسر لهم عند التاليف جمعه
او تعلق به غرضهم ولم يقصدوا بذلك نفي الاعتداد بما عداها واما الكتب المهجورة
التي لم يشتهر انتسابها الى الامام وانما الى من لا يعول عليه فلا يجوز التعويل عليها
ما لم يعاضدها بحيث يوجب الوثوق بها ومن جملة هذه الكتب كتاب الفقه المنسوب
الى الرضا ع وقد اعتمد عليه جماعة من متاخري المتاخرين وهو كتاب ظهر في زمن
المولى التقي المجلسي رحمه الله واول من اطلع عليه واستنسخه القاضي امير حسين بن حيدر
وهو ابن بنت المحقق الكركي قال جاء في بعض السنين مجاور البيت الله الحرام جماعة
من اهل قم حاجين لبيت الله ومعهم كتاب قديم كتب في زمن ابي الحسن علي بن موسى
الرضا ع وكان في مواضع منه خطه ع وكان على ذلك اجازة جماعة كثيرة من الفضلاء
بحيث حصل لي العلم العادي بانه تاليفه ع فاستنسخه وقابلته ثم انه جاء بالنسخة الى

اصبهان

اصبهان وعرضها على المجلسي ره واخبره بالحال وفي بعض عبارات الكتاب ما يدل على
انه تاليفه ع فمنها قوله يقول عبد الله علي بن موسى الرضا ع اما بعد فان
اول ما افترض الله على عباده واوجب على خلقه معرفة الوحدانية وفي باب
اغسال الليلة من شهر رمضان الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع صلوات
الله وسلامه عليه وفي باب غسل الميت روى ابي عن ابي عبد الله ع وفي كتاب
الزكوة انى اروى عن ابي العالم وفي باب الربا بعد ذكر حديث اللؤلؤ للائمة
وقد امرني ابي ففعلت وفي موضع اخر وكالله وهو منا معاشر اهل البيت
وذكر في باب الغنائم والخمس بعد ذكر قوله تعالى واعلموا انما غنمتم الاية فتطول
علينا بذلك امتنانا منه ورحمة ويدل على ذلك ايضا ان كثيرا من فتاوى
الصدوقين مطابقة له في اللفظ وموافقة له في العبارة لا سيما عبارة الشرائع
وان جملة من روايات الفقيه التي ترك فيها الاسناد موجودة في الكتاب وكذلك
مقنعة المفيد فيظن بذلك ان الكتاب المذكور كان عندهم وانهم كانوا يعولون
عليه ويستندون اليه مع ما اشتهر من طريقة الصدوقين من الاختصار
على متون الاخبار ربما يراد لفظها في مقام بيان الفتوى ولهذا عد الصدوق رسالته
والده اليه من الكتب التي عليها المعول واليها المرجع وكان جماعة من الاصحاب
يعملون بشرائع الصدوق عند اعواز النصوص فان الوجه في ذلك ما ذكرناه وايضا
ما اخذ جملة من فتاوى والده التي لا دليل عليها ظاهرا موجودة فيه فيظهر انه
كان مرجعهم في تلك الفتاوى ومستندهم فيها فيسقط عنهم ما اورده المتاخرون
عليهم من عدم الدليل عليها وايضا نقل بعض الاعاظم انه وجد نسخة من هذا الكتاب
بين الكتب الموجودة في الخزانة الرضوية وقد كتب عليها ان الامام علي بن موسى
الرضا ع صنف هذا الكتاب لمحمد بن مسكين وان اصل النسخة وجدت في المكتبة
المشرفة بخط الامام وكان بخط الكوفي فنقله المولى المحدث محمد الى الخط المعروف
ونقل عن بعض اجلاء اصحابنا انه قال في رسالة الموضوع لذكر العلماء المتاخرين

عن الشيخ الطوسي هو العظيم السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا
نفسه قال والظاهر ان المراد بكتاب الرضا هو هذا الكتاب ويكون صاحبه اخذه
اجازة الكتاب ليس والا فهو من اصحابنا المتاخرين الذين لم يدركوا اعصار
الائمة عليهم السلام هذا ومما يبعد كونه تاليفه عدم اشارة احد من علمائنا السلف اليه في
من المصنفات التي بلغت الينا مع ما نرى من خوضهم في جمع الاخبار وتوغلهم
في ضبط الاثار المروية عن الائمة الاطهار عليهم السلام بل العادة قاضية بانه لو ثبت عندهم
مثل هذا الكتاب لاشتهر بينهم غاية الاشتهار ولرجحوا العمل به على العمل بساير الاصول
والاخبار لما ينطرق اليها من احتمال سهو الراوي وسايره او قصوره في فهم
المراد وفي تادية المفهوم او نقصه او تعمد الكذب لا سيما مع تعدد الوسايط
وسلامة الكتاب المذكور عن ذلك وليعد ما يتنزه النعمة بخلاف غيره مع
ان الصدوق قد جمع في كتاب العيون جميع ما وقف عليه من الاخبار والاثار
المروية عن الرضا عليه السلام فلو كان قد عثر على الكتاب المذكور لنقله ولو صح عنده
طول الكتاب لنبه على وجوده واكتفى بذكر بعض منها تبرعا فالى مشاهد
اماراته اخر في نفس الكتاب يتوكد الظن بما ذكرناه منها ان اكثر عبارات الكتاب
المذكورة لا يشبه عبارات الامام عليه السلام كما لا يخفى لمن تاملها اكثاره من قول
روي وأروي عن العالم وروينا عن العالم وهذا مما لا يعهد في كلامهم عليهم السلام في غير
الكتاب المذكور ولا في كلام غيره من ساير الائمة عليهم السلام ومنها اشتماله على نقل
اخبار متعارضة في موارد عديدة من غير اشارة الى طريق الجمع بينها ولا الى
ماهو الحق منها والصواب ولا الى انه يجوز الاخذ بكل منها من باب التسليم
فيستفاد منه قاعدة كلية ويخلو منه من بيان ما هو المعتبر في خصوص
الواقعة وذلك كقوله فاغسل ثوبك منه الحيض ومن البول والمني قل او كثر
واعد منه صلوتك علمت به او لم تعلم وقد روي في المني اذا لم تعلم به قبل ان تصلي
فلا اعادة عليك وكقوله روي في دم الدماميل يصيب الثوب والبدن
انه قال

انه قال لا يجوز الصلوة فيه وروي انها لا تجزي الا من واحدة الى غير ذلك
ومنها انه قال في باب القدر سألت العالم عليه السلام اجبر الله العباد على المعاصي فقال الله
فقال الله اعز من ذلك فقلت له ففوض اليهم فقال هو اعز من ذلك فقلت له
فصف لنا المنزلة بين المنزلتين ولا خفاء في ان مثل هذا السؤال مما يبعد صدوره
عن الامام عليه السلام واما الوجوه التي تمسك بها على انه تاليفه عليه السلام ففي ضعف بعضها في نفسه
غير صالحة لمعارضة ما قدمناه اذ قطع واحد من النسخ بالخطوط التي شاهدها
عليها بانه من تاليفه عليه السلام موهون بتباعد العصر وعدم معهودية خط ارباب
تلك الخطوط وقوله ما لا ربما ليس اليه ولو سلم فوجوده خطه عليه السلام في موضع
من الكتاب لا يوجب كون الكتاب بتمامه تاليفه لا سيما مع احتمال الالحاق واجازة
الراوي لا يوجب الاعتماد على الكتاب كما يعرف من طريقتهم في الاجازة وقوله
في اول الكتاب يقول علي بن موسى الرضا عليه السلام اما بعد الى اخر الحديث غير صريح فيما
ظن لجواز ان يكون مؤلف الكتاب قد سمع الحديث المذكور منه عليه السلام او وجد بخطه
فنقل عنه محافظا على كلمة اما بعد الموجودة في كلامهم لمناسبتها لاول الكتاب ولا
يلزم انه ليس لذكره بعد ذلك ما يصلح قرينة على عدوله بعد ذلك الحديث
الى نقل كلام احاديث اخر بقوله ويروى عن بعض العلماء وقوله بعد ذلك واروي
ونحو ذلك كلام المؤلف فاللازم منه كونه علويا لا اماميا وقوله وروي عن ابي
ابي عبد الله عليه السلام لا دلالة له على كونه موسى بن جعفر اذ لا يختص الرواية عنه به
وقوله اروي عن ابي العالم يحتمل ان يكون بزيادة الياء من اول ويحذف عن من
العالم وقوله هذا التصحيف بعيد فيما يجد فيه النسخ ويحتمل ايضا حمل الاب والعالم
على خلاف ظاهره وحديث اللوز لو غير واضح فيما ذكر لانه قال بعد ذكره ورد
في خبر اخر مثله لا باس وقد امرني ابي ففعلت مثل هذا ولا يبعد ان يكون قوله
فقد امرني من تتمة الرواية مع انه لا يبعد في تعويله او على قول ابيه كما يشهد به
تعويل الصدوق على رسالة ابيه اليه ومما يظهر ضعف الاستناد بقوله وما ذكره
من

بنحن معاشر اهل البيت وقوله فتطول يمكن ان يكون من تتمة الرواية التي نقله
عليه وليس في نسق العبارة ما ينافيه وان يكون من كلام صاحب الكتاب فلا يدل
الا على كونه هاشميا لتحقق التطول والامتنان في حقه ايضا بالنسبة الى ما يستحقه
من الخمس مع احتمال ان يكون التطول والامتنان باعتبار الاجر بالاعطاء ايضا فلا
يدل على ذلك ايضا واما مطابقته جملة من عبارات المفيد والصدوق لما فيه ما
لا دلالة فيها على اخذها من الكتاب المذكور لجواز العكس او كونها ماخوذة
من ثالث ومثله الفتاوي التي صدرت عن قدماء اصحابنا بلا مستند معلوم مع
ان بعض فتاويهم مما لا يوجد باخذه فيه ايضا واما ما وجد مكتوبا على النسخة
الموقوفة فليس بمعتمد اذ لم يثبت وثاقة الكاتب مع احتمال ان يكون وهما منه في
النقل الذي سلمناه فان الظاهر ان الذي نسب اليه النقل هو صاحب الرجال المعروف
ولو كان هو الناقل لنبه عليه في بعض كتبه او نبه عليه بعض العلماء الذين عاصروه
او تاخر عنه واما ما ذكره البعض في محمد بن احمد من انه صاحب كتاب الرضا عليه السلام
فلا دلالة فيه على اجازة هذا الكتاب منه اليه لجواز ان يكون المراد به بعض رسائله عليه السلام
مما رواها الصدوق في العيون ولو سلم ان المراد به الكتاب المذكور فلا دلالة في
كونه صاحبه على انه يرويه بطريق معتبر لجواز ان يكون واجدا له او راويا بطريق
معتبر ولا يبعد ان يكون الكتاب المذكور من تصانيف بعض اصحاب الرضا عليه السلام قد اكثر
فيه من نقل الاخبار التي سمعها منه بواسطة وبدونها كما يستفاد من قوله روي
عن العالم واروي عن العالم بناء على ان يكون المراد بالعالم هو الرضا عليه السلام ويصح نسبة الكتاب
اليه نظرا الى ان الغالب حكاية كلامه عليه السلام اذ لا يلزم في النسبة ان يكون اصل النسبة بخطه
عليه السلام وربما نسب الى الصدوق وهو بعيد مع احتمال ان يكون موضوعا ولا يقدح فيه
موافقة اكثر احكامه للمذهب فقد يتعلق قصد الواضع بدس القليل بل بقصد التقرب
الى حصول مطلوبه بكونه اقرب الى القبول وبالجملة فالتحقيق انه لا تعويل على الكتاب
المذكور فيه نعم ما فيه من الروايات فهي بحكم الروايات المرسلة لا يجوز التعويل على
شيء

شيء مما اشتمل عليه الا بعد الانجبار بما يصلح جابرا لها ولو استظهرنا اعتماد مثل المفيد
والصدوق عليه في جملة من مواضعه فذلك لا يفيد حجيته في حقنا لانه مبني
على نظرهم واجتهادهم وليس وظيفتنا في مثل ذلك اتباعهم والا لكانت الاخبار
الضعيفة التي عولوا عليها حجة في حقنا فان ظننا بتعويلهم على جملة من روايات
كتاب اذا افاد حجية مجموع الكتاب في حقنا لكان علمنا بتعويلهم على رواية معينة
مفيدا لحجيتها في حقنا بطريق اولى القول في الفعل والتقرير فصل اختلفوا في التاسي
بفعل النبي صلى الله عليه وآله فذهب جماعة الى مذاهب فقيل بالوجوب وقيل بالاستحباب وقيل بالاباحة
وقيل بالوقف وموضع النزاع ما لو فعل في غير مقام البيان ولم يعلم وجهه ولم يكن
في نفسه من الافعال العادية كالاكل والشرب والنوم ولكن او فعله على وجه غير عادي
كما او قصد الافطار بالحلو والقيلولة والمختار عندي هو القول بالاستحباب لنا
قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر
فان المستفاد منه حسن التاسي والاقتداء بافعاله صلى الله عليه وآله وهو يفيد الرجحان المشترك
بين الوجوب والاستحباب ولا سبيل الى حمله على الوجوب وان قلنا بانه الظاهر من اطلاق
الطلب لان اكثر افعاله صلى الله عليه وآله مندوبة في حق الكل وبعضها وجب عليه مندوب في
حقنا فلا يتصور وجوب الاقتداء بها وتخصيصه بما ثبت علينا وجوبه من جب
للتخصيص بالاكثر وهو ابعد من حمل الامر على الاستحباب وحمله على خصوص الافعال
الواجبة في حقه مع التخصيص بالبعض او في حقنا بعيد عن سياق الاية فتنزيل
الطلب المستفاد منه على مطلق الرجحان اولى ويمكن الاستدلال ايضا بالاحتياط
وبان شانه صلى الله عليه وآله تعالى عن ارتكاب غير الراجح بل قد يحكى عن بعض الصلحاء انه تورع
بعد الاستكمال عن ارتكاب غير الواجب والمندوب والنبي صلى الله عليه وآله اولى بذلك منه في
جملة غيره ويشكل هذا بان كون فعل الخاص راجحا لا يوجب ان يكون راجحا النفسه
او لغيره اللازم ترتيبه عليه لترجح التاسي به مطلقا لجواز ان يكون راجحا لغيره
المترتب عليه في خصوص مقام الفعل وان لم نطلع عليه مع ان خلاف الاولى

بل المكروه مما يجوز صدوره عن الانبياء على وجه الندرة كما يدل عليه قضية
ادم وموسى ويونس وداود فصدور المباح اولى فليس هنا الاحتمال الى ينافيه
مع مساعدة ظاهر آيتي العفو عنه في الاذن والمغفرة لما تقدم من ذنبه وما تأخر عليه
عنه ويمكن دفع الثاني بعد تسليم ما مر من دواعي التغالب بانه لا دليل على
حجيته في مثل المقام احتج القائلون بالوجوب بوجوه منها الاية السابقة وقد
عرفت عدم دلالتها على الوجوب بالبيان الذي سلف وقد اجاب عنها العلامة
بان الاسوة عبارة عن الاتيان بفعل الغير لانه فعله على الوجه الذي فعله فان كان
واجبا نتعبد بايقاعه واجبا وان كان مندوبا نتعبد بايقاعه مندوبا وان
كان مباحا نتعبد باعتقاد اباحته وفيه انه اذا اتى به على وجه الاباحة لم يكف
في صدق الاسوة فيه اعتقاد اباحته مع تركه كما يرشد اليه تفسيره لها فان ذلك
اسوة في الاعتقاد لا في الفعل ومن هنا يظهر ان ظاهر الاية ينفي وقوع ما عدا
الواجب والمندوب منه صلى الله عليه وآله اذ مفاد الاية رجحان المتابعة ولا يعقل رجحان المباح
والمكروه الا ان جهة المتابعة هنا لرجحانه في حقنا وان لم يرجح عنه حين
صدوره منه صلى الله عليه وآله وهو بعيد وقد يقال فعل المباح بنية يؤخذ به محضه كما احب
ان يؤخذ بعزائمه تمر فتدبر بل على الاخذ برخصته لكونها رخصة لئلا ينافي
ثبوت المباح او رجحان ما احب الله تعالى فلا ينافي الاية فعله للمباح بهذا الاعتبار
لكونه راجحا لكنه لا ينافي الحصر المدعى والتحقيق ان الاسوة عبارة عن مجرد المتابعة
فاذا فعل فعلا ولم نعلم بوجهه وتابعناه فيه بقصد القربة المطلقة كان ذلك تأسيا
به لانه ان كان فعله بقصد القربة المطلقة ايضا فلا كلام وان كان فعله بنية الوجوب
او الندب لم يقدح في صدق التأسي قصدنا فيه القربة المطلقة لما بيناه في محله
من ان نية الوجه غير معتبرة وان كان على وجه الاباحة فلا نسلم على جواز صدور
المباح منه صلى الله عليه وآله فان قلنا برجحان التأسي فيه ايضا كما في الاولين اذ يتعين هنا
الجهة التي لا ترجح في صحة العمل بل اللازم المتابعة بقصد القربة والا كان نحو رجحان
التاسي

التاسي مخصوصا به والانقياد اليه لا بعد ثبوته فيخرج عن محل الفرض
ولو فرض انه صلى الله عليه وآله فعل بنية الوجوب ولم نعلم به وفعلناه بنية الندب بتوسلا
على الاصل صح العمل ايضا اذ مجرد نية الندب في الواجب لا توجب البطلان كما
اذا كان الدليل شرعيا صح فيحصل التأسي فيه من حيث اتياننا بالفعل بقصد
القربة وان لم يحصل التأسي في نية الوجوب ومنها قوله تعالى فاتبعوه
فان الاتباع يعم الاتباع في الفعل والقول فيجب اتباعه صلى الله عليه وآله في الفعل وهو المقصود
وقوله عز شانه قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني فان مفاده ان من احب الله
اتبع الرسول فينعكس بعكس النقيض الى قولنا من لم يتبع الرسول صلى الله عليه وآله لم يحب الله لكن
حبه تعالى واجب كما يدل عليه قوله عز ذكره والذين امنوا اشد حبا لله وقوله
تبارك اسمه قل ان كان اباؤكم الى قوله احب اليكم من الله الاية وفي هذا البيان
نظر والاولى ان يقال اذا ثبت وجوب الاتباع على تقدير المحبة ثبت على تقدير
عدمها اذ لا قائل بالفصل والجواب ان الظاهر من الاتباع اتباع اوامره ونواهيه
سلمنا لكن لا بد من حمل الامر على مطلق الطلب لئلا يلزم التخصيص بالاكثر المرجوح
على تقدير جوازه بالنسبة الى حمل الامر على مطلق الطلب لا سيما اذا قلنا بانه
حقيقة فيه كما هو المختار وان كان التخصيص في نفسه راجحا على اغلب وجوه التصرف
وقد يقال الاتباع في الفعل انما يتحقق بايقاعه على الوجه الذي وقع عليه كما
هو في التأسي فيتوقف على العلم به فلا يتم بدونه وهو كما ترى محل البحث وفيه
ما مر ومنها ان اطاعته صلى الله عليه وآله واجبة فيجب التأسي به اما الاول فلقوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول وقوله جل ذكره من اطاع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى
فما ارسلناك عليهم حفيظا فان المقابلة دليل على وجوب الاطاعة واما الثاني
فلان الاطاعة بمعنى المتابعة فيعم المتابعة في الافعال والاقوال والجواب
ان المفهوم من الاطاعة هي المتابعة في الاقوال كما في اطاعته تعالى دون الافعال
بدلالة العرف مع اصالة عدم النقل ولو سلم التعميم كان اللازم حمل الامر على

الطلب المطلق بعين ما مر ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره فان الامر حقيقة في الفعل والتحذير عن مخالفته دليل الوجوب
والجواب ان الامر كما يطلق لغة على الفعل كذلك يطلق على الطلب الالزامي كما
بيناه سابقا والظاهر منه في الاية هو الثاني ومع التنزل فلا اقل من الاحتمال
المستلزم للاجمال فلا يتم الاستدلال وذلك لما حققناه سابقا من بطلان ما ذهب
اليه البعض من ظهور المشترك في جميع معانيه عند عدم القرينة ومنها الاحتياط
لاحتمال الوجوب والجواب ان الاحتياط انما يفيد الاستحباب دون الوجوب وقد
يجاب بان الاحتياط في الفعل انما يثبت مع امن الضرر وهنا ليس كذلك لجواز كون
جوازه من الخصائص ويضعف بندرة الخصائص فيتقوى احتمال الوجوب على احتمال
التحريم فيتقوى الاحتياط في احتمال الوجوب اذا وقع منه صلى الله عليه وآله فعلا في مقام البيان
سواء علم كان المبين عبادة كالصلوة والحج او معاملة وما بحكمها كالبيع والتطهير
فما علم من حاله اعتباره شطرا او شرطا ثبت اعتباره فيه كذلك وما علم عدم اعتباره
فيه وكونه من المقارنات ثبت عدم اعتباره فيه وما يستظهر من حاله اعتباره فيه
على احد الوجهين ثبت ايضا اعتباره فيه كذلك كما ان ما يستظهر من حاله عدم اعتباره
فيه ثبت عدم اعتباره فيه والدليل على حجية الظهور هنا هو الدليل على حجيته في الالفاظ
فان العادة جارية على الاعتماد عليه في المقاصد فيجب على الحكيم المبين نصب
الامارة على ما هو الظاهر من فعله المسوق في مقام البيان عند مخالفته لما عنده كما
يجب عليه نصبها على خلاف ما هو الظاهر من كلامه عند عدم ارادته تحرزا من
الاغراء بالجهل واما موارد الشك مما يحتمل اعتباره في المبين وعدمه عند تحقق حال
البيان فالوجه عدم اعتباره فيه كما في مواضع الشك من دلالة اللفظ عند المخاطب
المجرد بدليل الالفاظ واما بالنسبة الى غيره فالكلام في جريان اصل البراءة واصل العدم
فيه اولزوم الاحتياط ما مر في محله اذا علم بانه صلى الله عليه وآله اتى بالفعل بنية الوجوب
ولم يظهر انه من الخواص فالظاهر وجوبه في حقنا ايضا خلافا للبعض لظاهر
اية

اية التأسي لا خباره فان المستفاد منها رجحان الاتيان بما فعله على الوجه الذي
فعله فيجب اذا فعله على وجه الوجوب اذ لا معنى لاستحباب الاتيان بالفعل على
وجه الوجوب ولا يقدح احتمال كونه من الخصائص كالتهجد لندرتها مع
ان مجرد الاحتمال لا يوجب المصير عن ظاهر الاطلاق وكذا الكلام فيما لو علم بايقاعه
صلى الله عليه وآله له بنية الندب فيثبت الندب في حق الامة ايضا والقول بعدم ثبوت التطوع
هنا لجواز كونه من الخصائص ضعيف ايضا ومثله القول في المعاملات فاذا وقع
منه صلى الله عليه وآله معاملة دل على صحتها في حق الامة ما لم يقم دليل على كونها من الخصائص
في العقد على ما فوق الاربع وتوليه صلى الله عليه وآله هبة المرأة نفسها له على الزوجية
والاصل في ذلك بعد دلالة الظاهر على الشركة في الحكم عموم ادلة التأسي
فانها تدل على صحة المعاملة في حقنا على تقدير قصدنا المترتب بها فيثبت الصحة
على تقدير عدم قصده بضميمة ما دل على عدم اشتراطها به ولو احتمل كونها
من المعاملات المشوبة بالعبادة كالعتق اختص في الحكم بالصحة على تقدير
قصد القربة ومما قررناه يظهر ضعف تفصيل البعض بين العبادات والمعاملات
حيث منع التأسي في الثاني لجواز كونه من الخصائص اذا اتى صلى الله عليه وآله بعمل
على كيفية مخصوصة ثبت التأسي فيه بالنسبة الى اصل العمل مع ما يعلم او يستظهر
اعتباره فيه شطرا او شرطا من الافعال والاحوال من الزمان والمكان والكيفية
والكلام فيما يحتمل اعتباره فيه ما مر ولو اتى بالفعل مرة واحدة ثبت التكليف
بالنسبة الى المرة ما لم يعلم او يستظهر من قرائن الاحوال عدم مدخلية المرة في
رجحانه ولو اتى به مرات عديدة فكذلك وكذا الدوام عليه مدة العمر ولو تركه
فعلا دل على عدم وجوبه في حقه قطعا وفي حقنا ظنا بناء على اصالة التشريك
ولا دلالة له على عدم رجحان الفعل ما لم ينضم اليه شاهد لجواز تركه الى
منه وبيان الرابع لا ريب في ان فعل الامام بل المعصوم مطلقا حجة على جواز الفعل
في حقنا كما ان تركه حجة على عدم وجوبه ان لم يكن من خواص منصبه والظ

دلالته فعله على رجحانه كالامر في فعل النبي ص ولا دلالة له كذلك على عدم الرجحان
هالم ينضم اليه شاهد وبقية الكلام هنا يعرف بالمقايسة الا ان القول بعدم وجوب
التاسي هنا في غير مقام البيان ويدل على رجحان التاسي بالاحكام مع عمومها قوله عز في
الزيادة المعروفة وجعلني ممن يقتص اثاركم ويسلك سبيلكم فصل اذا عمل المكلف بحضرة المعصوم
ع عملا بعلمه ولم ينكره عليه مع تحقق شرائط وجوبه بان انتفى موانع الانكار كالتقية
طال زمن الفعل من حين عمله بحيث تمكن المعصوم من زجره عنه على تقدير حرمته او ظهر منه
العزم على المعاودة فانه يستفاد من ترك الكلام الانكار عدم التحريم في حق الفاعل من جهة
وجوب النهي عن المنكر على تقدير علم الفاعل بتحريمه وتعليمه حكم التحريم على تقدير جهله به في
حق غيره من جهة ان حكم الواحد حكم الجماعة واما اذا لم يعلم به او كان هناك مانع من
الانكار كالتقية وكذا لو كان الانكار غير نافع ولم يكن المعصوم مبسوط اليد على الفاعل او قصر
زمن الفعل بحيث لم يسع الانكار ولم يظهر من فاعله العزم على المعاودة لم يكن في ترك
الانكار دلالة على الجواز اما عدا الاخير فواضح واما في الاخير فلجواز كونه من الصغاير
فيمتنع من فاعله حكمه نعم يدل على عدم كونه من الكباير قطعا ولو عمل بحضرته عملا من
عبادة او معاملة قاصدا به شرعيته بحيث علم المعصوم به وبنيته ولم يكن هناك مانع من
الانكار دل على كون العمل مشروعا صحيحا والا لانكر عليه لحرمة التشريع وكذا الكلام في
كيفية العمل انه اظهر من حال فاعلها التعمد بها والا جاز ترك الانكار للحمل على السهو والاشتباه
فلو صلى مصل بحضرته ع وترك السورة والتشهد ولم يظهر من حاله التعمد لم يكن في ترك الانكار
والاعلام بالترك دلالة على عدم وجوبها نعم لو قصد عرض صلوته عليه اجزء ذلك وفي
حكم الفعل حكاية الفعل فنستفيد من عدم انكاره ص لتعويل السائل على ظنه حيث قال ظننت
ان الامام ركع وركعت ان التعويل على الظن يسوغ للامام جاز الى غير ذلك فصل من فعل
المعصوم وحكمه ما يرجع الى رياسته العامة كالجهاد ونصب القضاء والتصرف في بيت المال والقضاء
في الحقوق والدعاوى وما ذكرناه من الجامع للشرائط في الاخير وهذه ما يتبع على وجه
التعليم وبيان الحال وهو الغالب في العبادات والمعاملات وما يلحقهما وقد يقع الاشتباه

دين

بين القسمين كقوله ص لزوجة ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف
حيث قالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فيحتمل ان يكون من
قبيل القضاء فلا يجوز التقاص بدون اذن الحاكم وان يكون بيانا للحكم الواقعي فيجوز
بدونه ومثله قوله ع من احيا ارضا فهي له فانه يحتمل الاول فلا يملك الارض من احياها
بدون اذنه ع ويحتمل الثاني فيجوز بدونه والثاني اظهر حيث لا دليل على خلافه لانه
الغالب فيكون حمله عليه فصل اذا ورد في الكتاب او السنة المعتبرة سواء كانت متواترة
او لا حكاية حكم مخالف للاصل ثبت في حق الامم السابقة ولم يثبت بقاؤه في حقنا
ولا نسخه فهل يثبت في حقنا او لا قولان والاظهر التفصيل بين الاحكام التي ثبت
في شرائعهم بالفاظ تدل على ثبوت الحكم في جميع الازمان ما لم ينسخ او يخصص وبين ما ثبت
بالفاظ لا تدل على ثبوته في حقنا فنختار بقاءه في الاول بدليل اصالة عدم النسخ والتخصيص
وفي الثاني عدم ثبوته في حقنا للاصل السالم عن المعارض بل قد لا يثبت في حق غير المخاطبين
ايضا الا بدليل منفصل كما لو كان البيان بخطاب شفاهي نعم قد يستفاد من فحوى الحكاية
ثبوته في حقنا فيثبت به لكن يخرج عن محل البحث ويمكن قصر النزاع على القسم الثاني فيتجه
القول بالنفي مطلقا حجة الخصم بالاستصحاب وبان حسن الافعال وقبحها ذاتيان فاذا
ثبت في وقت وجب استمرارهما لامتناع تخلف الذاتي والجواب اما عن الاول فبان الحكم
الثابت في حق جماعة لا يمكن استصحابه في حق اخرين لتغاير الموضوع فان ما ثبت
في حقهم مثله لا نفسه ولهذا نمنع في ثبوت الاحكام الثابتة في حق الحاضرين او الموجودين
الى الغائبين والمعدومين بالاجماع والاخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب وبعض
المعاصرين في دفع الاستصحاب جواب ما في بيانه بما فيه في ذيل مبحث الاستصحاب ويمكن
ان يجاب ايضا بان الظاهر نسخ هذه الشريعة لشرائع السابقة عليها نسخها بالكلية
الا ما قام الدليل على عدم نسخه كوجوب المعارف مع احتمال تعميم النسخ الى الجميع بناء على
ان وجوب المعارف ونحوها من حيث ثبوتها في شرعنا لا من حيث ثبوتها في الشرائع
السابقة ولا ينافي بعده لمخالفته للايات الامرة باتباع ملة ابراهيم والاقتداء بهداه

الانبياء ونحو ذلك واما عن الثاني فبما سيأتي في محله من منع كونهما ذاتيين غالبا وحيث
يثبت الذاتية فلا نتحاشى عن الحكم بالبقاء الا ان الحكم في مثله انما يثبت بالعقل لا بثبوته في
الشرائع السابقة وقد ذكر بعضهم لهذه المسألة فروعا منها ادخال العبادة على التزويج لقوله
تعالى على ان تاجرني ثماني حجج ومنها تحقق الوفاء بالنذر وفيه الولد ان نذر ضرب عبده مائة
خشبة وضربه بالضغث لقوله تعالى لايوب وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث
مع ان النذر ينصرف الى غيره ومنها وجوب الاخلاص فيما ورد الامر به لقوله تعالى وما
امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الاية ولو ضم القيم بالثانية التي لا نسخ فيها كما ذكره بعضهم
فلا اشكال في ثبوت الحكم المذكور في شرعنا المسألة الثالثة في الادلة العقلية والمراد بالدليل
العقلي كل حكم عقلي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم شرعي وينقسم الى ما يرجع الى قاعدة التحسين
والتقبيح وهو ودي هذا القسم قد يكون حكما واقعيا كحكم العقل بوجوب شكر المنعم وحرمة
كفرانه وقد يكون حكما ظاهريا كحكمه باباحة تناول الاشياء الخالية عن امارات المفسدة
واليه يرجع مسئلة اصل البراءة وخلاف مسئلة الاستصحاب في وجه والى ما لا يرجع اليها كحكمه
باستلزام تعلق شيء على شيء انتفائه عند انتفائه في الجملة وان الامر بالشيء مع النهي عنه
مع وحدة الجهة تكوينه تكليفا محالا الا على تحليل بعضهم والحكم بامتناع التكليف بالمحال الذاتي على ما زعمه
الحاجبي من كونه تكليفا محالا او تكليفا بمطلوبية الممتنع عند مطلوبية دفيها بناء على عدم الا
في المطلوبية اما القسم الاول فقد انكره الاشاعرة ولا من حيث اصله المنعم من تحسين العقل وتقبيحه
وبعد التنزل انكره كثير منهم من حيث وصف فعلوا كونه دليلا على الحكم الشرعي ووافقهم على
على ذلك جماعة من اصحابنا حيث انكروا الملازمة بين حكم العقل والشرع واما القسم الثاني فا
اطباق السلف على حجيته نعم ربما يظهر من بعض المتاخرين انكاره ايضا حيث اطلق القول بعدم
حجية الدليل العقلي وسنرد عليك تفاصيل ذلك ان شاء الله تعالى فصل اختلفوا في الحسن والقبح العقليين
فاثبتهما العدلية من الامامية والمعتزلة وانكرهما الاشاعرة ثم اختلف المثبتون فقيل انهما يلحقان
الافعال لذواتها وقيل الصفات لازمة لذواتها وقيل يتصف الفعل بالقبح لصفة موجبة فيه
ويكفي في الحسن عدم موجب القبح والجبائية على انهما بالوجوه والاعتبار وقضا ثراعان الاول

في ثبوت

في ثبوت الحسن والقبح ولا بد اولا من تحرير محل النزاع في ذلك فنقول كل من الحسن والقبح على
ما ذكروه مطلق على عدة معان منها موافقة الغرض والمصلحة ومخالفتهما ولا نزاع في
ثبوتهما بهذا المعنى وانه مما يختلف بالاعتبار فان قتل زيد مثلا مصلحة لاعدائه وموافقا
لغرضهم ومفسدة لاحبائه ومخالف لغرضهم ومنها ملائمة الطبع ومنافرته ولا كلام
في ثبوتهما بهذا المعنى ايضا كاكل الطعام اللذيذ وشرب الدواء ومنها الاتصاف بصفة
الكمال والنقص كما يقال العلم حسن اي صفة كمال والجهل قبيح اي صفة نقص ولا نزاع في
ثبوتهما بهذا المعنى ايضا ومنها كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عرفا كحسن خروج
الجندي بلباسه وقبح خروج العالم بلباسه ولا نزاع في ثبوتهما بهذا المعنى واختلافهما باختلاف
العرف ومنها كون الفعل بحيث اثنى الشارع على فاعله من حيث انه فاعله وامرنا بالثناء
عليه كذلك كما في الواجبات او ذم فاعله وامرنا بذمه كذلك كما في المحرمات والوجه في ان عليه
الحقيقة واضح وقد يترك تعويلا على الظهور وقريب من ذلك اطلاقهما على كون الفعل بحيث
لا حرج في فعله شرعا او كونه بحيث فيه حرج شرعا والفرق ان المعنى الاول يشمل على الواسطة
كالمباح وفعل غير المكلف بخلاف الثاني وكيف كان فهذا هو المعبر عنه بالحسن والقبح الشرعيين
ولا نزاع في ثبوتهما بعد الشرع ومنها كون الفعل بحيث يستحق فاعله عند العقل المدح والثواب
والذم والعقاب من حيث كونه فاعلا له وهذا هو محل النزاع والاولى تحرير النزاع في كون
الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عقلا وترك قيد الثواب والعقاب لان العقل لا
يستقل باثبات الاخرة لا استقلاله باثباته في الجملة كما تقرر في محله على ما في الباب انه لا يستقل
باثبات معاد الاجسام والمعصوم لا يتوقف عليه مع ان المعتبر استحقاق الثواب والعقاب في الجملة
وهو لا يستلزم الترتب ولا يختص بالاخرة بل لا ما يحاسب العقل كما سيأتي المبرهنة نعم با
الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وهو لا يقصد دفع القيد المذكور ونزع العضد ى معا
الحاجبي ان النزاع في حكم المعتزلة بان الفعل حسن او قبيح في حكمه تعالى وهذا الكلام يحتمل وجوها
الاول ان النزاع في ادراك العقل حكمه تعالى بحسن او قبح الثاني ان النزاع في ادراك العقل
حسن الفعل وقبحه المؤثرين في وقوع حكمه تعالى على حسبه من الايجاب والتحريم او غير ذلك

ادلة العقلية

حصول المنا

المسألة الثالثة في الادلة العقلية

الثالث ان النزاع فى ادراك العقل حسن الفعل وقبحه بالنسبة اليه تعم وظ العبارة احد الوجهين
الاولين ونظيره من كلاميهما فى الدليل الثانى هى ارادة الوجه الاخير ويمكن تنزيلها
على ما يتناول الوجوه الثلثة او وجهين منها وكيف كان فقد تخصيص منها فى ضبط
تحرير محل النزاع وغفلة عما ادى به حججهم وفى جهتهما وافقا اصحابهما فى تحريرهما حاداه
هنا ادلتهم والجواب عما ادلة محالفيهم بما مقتضا نفى التحسين والتقبيح بالمعنى المتنازع فيه مطلقا
ومع ذلك فقد خصصا محل النزاع عند تحريرهما بما عرفت ومنهم من حرر النزاع فى المعنى
الخامس من معانى الحسن والقبح موجها له بان المراد ان يدرك العقل مع قطع النظر عن الا
الشرع بان الفعل مما يستحق فاعله الثناء او الذم فى نظر الشارع وهو سهو لانه تحرير النزاع
فى مسئلة الملازمة لا النزاع المعروف فى المقام وتوضيح ذلك ان العدلية والاشاعرة
بعد ما اطبقوا على كون الشارع حاكما فى الافعال بحسن بعضها وقبح بعضها اختلفوا
فى كون العقل حاكما فيها بحسن بعضها وقبح بعضها بمعنى ان فيها ما يستحق فاعله المدح
فى حكم العقل ومنها ما يستحق فاعله الذم فى حكمه فذهب العدلية الى اثباته فقسموا الافعال
باعتباره الى الاحكام الخمسة وذهب الاشاعرة الى نفيه فقالوا بان الافعال باسرها فى حكم
العقل شرع سواء بمعنى انه ليس فيها ما يستحق فاعله عند العقل مدحا او ذما بل المدح والذم
انما يثبتان فى حكم الشرع لا بمعنى انهما يثبتان عند العقل بملاحظة حكم الشارع فيستحق فاعل
الامر الذى حسنه الشارع او قبحه المدح او الذم فى حكم العقل فان هذا فى الحقيقة قول
بالتحسين والتقبيح العقليين ولو باعتبار جهة خاصة وهى جهة تحسين الشارع وتقبيحه
بل بمعنى انه لا حكم للعقل بهما فى الافعال اصلا لا مع ملاحظة حكم الشارع بهما ولا بدونه
وانما الثابت مجرد حكم الشارع بهما وقول بعضهم بان العدلية والمعتزلة ينكرون كون
الشارع حاكما ويجعلون اوامر الشارع ونواهيه كاشفة عن الاحكام العقلية فاسد
انزوهم فى معرفة مقصودهم او مبنى على توهم من لا تعبد به منهم لان ايجابه تعالى لبعض
الافعال وتحريمه لبعضها وكثير من تفاصيل الاحكام من واضحات الشريعة بل من
الجلية المصرح بها فى الكتاب والسنة فى مواضع عديدة فكيف يتأتى من احد انكارها

مع

مع ان اوامره تعالى ونواهيه على الوجه المذكور تكون ارشادية محضة مجردة عن معنى
الطلب وهو خلاف ما اجمعوا عليه من استعمال الامر فى الكتاب والسنة فى الوجوب تارة
وفى الندب اخرى واستعمال النهى فى التحريم تارة وفى التنزيه اخرى فى مصيرهم كلا او جلا الى
تعيين حملها على معناها الاول عند فقد القرائن حملا للفظ على معناه الحقيقى وكان منشأ
ذلك الوهم ان العدلية لما التزموا بالملازمة جعلوا اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عن
جهات محسنة ومقبحة عقلا فتوهم انهم يجعلون تلك الاوامر والنواهى لمجرد الكشف عن تلك
الجهات كاوامر الطبيب ونواهيه مع ان مقصودهم انما هو الكشف بطريق الالتزام للحكم
الشرعى كما يظهر من الوجوه التى قررنا وكذا ما سبق الى بعض الاوهام من ان حكم الشرع
تابع لحكم العقل فان فساد هذا الكلام غنى عن البيان بل معلوم بالضرورة من جميع المذاهب
والاديان لاتفاق الكل على علمه تعالى بجميع الاشياء اذ لا يعزب او حكمة الموجبين لعنايته فى مراعات
الجهات الداعية الى تشريع الاحكام عن قاصر العقل وغيره من المخلوقات كيف والعقل انما وصل
الى تلك الجهات وحكم بمقتضاها بافاضته تعالى عليه الصور العلمية بعد خلقه تعالى اياه حكيما
مراعيا للجهات فكيف يكون تابعا له فان قلت قد ورد فى جملة من الاخبار ان الله تعالى ادب
نبيه وفوض اليه الاحكام وان النبى صلى الله عليه وآله اوجب شيئا او حرمه وانه تعالى اقره عليه ورضى به
ومقتضى ذلك ان يكون حكمه تعالى فى تلك الموارد تابعا لحكم نبيه فاذا جاز ذلك منه تعالى بالنسبة
الى النبى فى بعض الاحكام فلم لا يجوز بالنسبة الى العقل فى الجميع لبطلان علة المنع قلت بعد تسليم
ظاهر تلك الاخبار ليس تفويضه تعالى وامضاؤه فى ذلك مما يعتبره النبى صلى الله عليه وآله فى التشريع بل بيان
لاصابته فيه الحق فان تأديبه عبارة عن اكمال عقله واقداره على معرفة جهات الافعال والالتزام
بها والتفويض عبارة عن اذنه تعالى اياه فى اعمال عقله فى معرفة الاحكام كحال المجتهد الحقيقى
كحال المجتهد اذا راجع الادلة وحكم بحكم ثم عرض على المعصوم فاقره عليه فان ذلك ليس
مما يعتبر من المعصوم له بل بيان لاصابته فى الحكم ولا ينافى ذلك قوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحى يوحى لجواز ان يعين الحكم فى نفسه ولا ينطق به الا بنزول وحى يدل على تقريره
عليه هذا ثم النزاع بين الفريقين دائر بين الايجاب الجزئى والسلب الكلى لظهور ان العدلية

لا يقولون بعدم خلو فعل من الافعال عن احد الوصفين لتحقق المباح العقلى عندهم وليس فيه
استحقاق مدح ولا ذم ولو حرر النزاع فى الحسن العقلى بمعنى ما لا يستحق فاعله الذم عند العقل
قياسا له على الحسن الشرعى حيث فسروه بما لا حرج فى فعله لم يستقم اذ الاشاعرة لا ينكرون
الحسن بهذا المعنى ولو فسر الحسن العقلى بما يحكم العقل فيه بعدم استحقاق فاعله الذم فى حكم الشارع
راجع الى مسئلة الملازمة وهو نزاع آخر كما سنحرره ولو فسر بما يستحق فاعله ان لا يذم
فى حكم العقل لم يستقم تحرير النزاع فيه ايضا على الظاهر اذ لم يثبت ان الاشاعرة ينكرون ذلك
اذ بعد نفى استحقاق الذم عقلا عن الافعال بالكلية يمكن ان يقال يستحق كل فاعل عند العقل
ان لا يذم فى حكم العقل اذ لا ذم فى حكمه اصلا بل التحقيق ان لا نزاع بين الفريقين فى تحقق
المباح العقلى بالمعنى المعروف لاتفاقهما على ان من الافعال ما لا يستحق فاعله عند العقل مدحا
ولا ذما وان كان فرق ما بينهما من جهة الطريق عموما وخصوصا اذا عرفت هذا فالحق
ما ذهب اليه الاولون لنا وجوه منها قضاء الضرورة بذلك فانا نجد فى صريح الوجدان
وجلى العيان ان من الافعال ما هو حسن عند العقل بمعنى ان فاعله يستحق المدح والثناء عنده
من حيث كونه فاعلا له كالعدل والاحسان والصدق النافع ومنها ما هو قبيح بمعنى ان
فاعله يستحق الذم عنده كذلك كالظلم والعدوان والكذب الضار فانكار الخصم له مكابرة و
فى تقرير الحاجبى ان العقلاء لا يرتابون فى حسن تلك الامور وقبحها وليس ذلك بالشرع اذ
به من لا يتدين به ولا بالعرف لاختلافه باختلاف الامم ولا اختلاف فيه فتعين ان يكون من
قبل العقل وهو المطلوب واعترض عليه بانه ان اريد بالحسن والقبح هناك ما لا يرجع الى المعنى
المتنازع فيه فثبوته لا يجرى فى محل النزاع وان اريد المعنى الذى يجوز ان يكون هناك عرف عام
لذلك الحسن والقبح فلا يلزم اختلاف الامم فيه والجواب عنه ظاهر مما قررناه فان ترتب المدح
والذم على تلك الافعال فى حكم العقل ضرورى فلا يصغى الى المنع المذكور لكن لا حاجة
مع هذا البيان الى التطويل المذكور الثانى ان العاقل المختار اذا خير بين الصدق والكذب
وتساويا بالنسبة اليه اثر الصدق قطعا وكذا اذا رأى شخصا لا يعاديه على قدا شرف على الهلكة
وقدر على انقاذه لسهولته فانه ينقذه وان لم يرج ثوابا ولا شكورا وليس ذلك الا لاجل

العقل

الفعل بالحسن و تركه بالقبح بالمعنى المتنازع فيه واعترض على الاول بانا لا نسلم انه لا يؤثر
الصدق ولو سلم فلا نسلم انه لاتصافه بالحسن بالمعنى المتنازع فيه بل باحد المعانى الاخر وايضا
نمنع تحقق الاستواء لان فرضه لا يوجبه وعلى الثانى بان الباعث على الانقاذ ليس
حسنه بل الرقة الجنسية التى جبلت عليها طبيعة الانسان والجواب اما عن الاول فبان
المنع المذكور فيه فى الموضعين الاولين بل فى المواضع الثلثة مكابرة لقضاء الضرورة
بخلافه واما عن الثانى فبانه يؤثر الانقاذ وان قطع النظر عن الرقة الجنسية وانكاره
ايضا مكابرة والغرض من ذكر هذه الامثلة انما هو التنبيه على المقصود والا فالحكم
فى نفسه ضرورى كما مر قال العضدى تبعا للحاجبى بعد ان ورد الاعتراض المذكور
على المثال الاول ما لفظه ولو سلمنا ذلك فى حق الشاهد يعنى العباد فلا نسلم فى حق
الغائب يعنى فى حقه تعالى لبعده عن البطر فانا نقطع بانه لا يقبح منه تعالى تمكين العبد من المعصية
مع انه قبيح فى حق العباد اقول وهذا المنع ناظر الى ما هو حكاية عنهما فى تحرير محل النزاع
ثم اقول ليس حكم العقل بحسن ايثار الصدق على الكذب فى الفرض المذكور من جهة كون المؤثر
عاقلا او ممكنا او مخلوقا بل من حيث كونه فاعلا عالما مختارا فيجرى فى حقه تعالى ايضا واما
السند الذى تمسك به فساقط جدا اذ لا يلزم من قبح شيء فى حق العبد وعدم قبحه فى حقه
تعالى ان لا يحكم العقل على بعض الافعال بوجوبه منه تعالى وحسنه وعلى بعض بامتناعه وقبحه
منه تعالى لقبحه منه والسر فى عدم قبح تمكينه تعالى للعبد من المنكر انه تعالى لو لم يمكن العباد من المعاصى
لانتفى فائدة التكليف وهى من اعظم المصالح الداعية الى خلق المكلفين لاحاطته تعالى بجميع ما
فى جميع افعالهم نعم قد يحسن منه تعالى انه لا يمكن بعض العباد من بعض المعاصى فلا يمكنهم منها لطفا
منه عليهم نظرا الى اصلحيتهم لهذا النوع من اللطف ولحكمة اخرى واما بالنسبة الينا فلا يجب لا
بجميع العباد ولا لجميع افعال البعض وعدم التمكن عنا لا يؤدى الى تفويت حكمة التكليف و
فى انقاذ النفوس المحترمة المشرفة على الهلاك من جوع او عطش او مرض او غرق او حرق او ما
اشبه ذلك فانه يقبح منا ترك الانقاذ مع القدرة عليه مطلقا وليس بالنسبة اليه تعالى كذلك والا
لانسد باب الابتلاء والاختبار فيؤدى الى تفويت ثمراتهما مع ان قبح التمكين هنا ليس لا عقلى

فيجوز ان يكون هناك جهة محضة لعباد فلا يتم التقريب الثالث انه لو كان بالشرع فقط
لزم افحام الانبياء والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة ان النبي ص اذا قال انظروا في معجزتي
لتعلموا صدقي كان لهم ان يقولوا لا ننظر حتى يجب علينا النظر ولا يجب حتى ننظر وهذه معنا
لا مدفع للنبي عنها وهو معنى الافحام واعترض عليه اولا بانه مشترك الورود لانه وان
قلتم بوجوب النظر عقلا لكنه ليس معلوما بالضرورة لتوقفه على اثبات مقدمات عدة
من كون النظر مفيدا للعلم مطلقا وفي خصوص الالهيات وان معرفته تعالى واجبة وانها لا تتم
الا بالنظر وان مقدمة الواجب واجبة وهذه كلها نظرية لوقوع الخلاف فيها حيث
خالفت السمنية في الامر الاول والمهندسون في الثاني والحشوية في الثالث والصوفية في الرابع
وجماعة من علماء الاصول في الخامس وعلى تقدير نظريتها كلا او بعضا يلزم الافحام ايضا
اذ للمكلف ان يقول لا انظر حتى يجب ولا يجب حتى انظر الى آخر ما مر لا توقف للنظر على وجوبه
فيفيد قوله لا انظر حتى يجب لا ما يقول المولد انه لا يمكن الزامه النظر على التقدير المذكور وهو
في لزوم الافحام والجواب من وجوه الاول ان المقدمات المذكورة هاعدا وجوب المعرفة وان
فيها النزاع الا انها ضرورية عند من لم يسبق الى ذهنه الشبهات المورده فيها واصل الدعوى
متوقفة على ملاحظة هذه المقدمات الا انها بالنسبة اليها بمنزلة القضايا التي قياساتها معها
حيث يكفي ملاحظتها في الانتقال اليها فهي ايضا في حكم البديهي واما المعرفة فلا يتوقف
النظر على ثبوت وجوبها بل على احتمال وجوبها على وجه يحصل معه خوف الضرر
ولو باخبار من يحصل الخوف بخبره فيجب فعله بالنظر بالضرورة فان قيل لا ضرر مع عدم
ثبوت التكليف فلا خوف قلنا لا نم ذلك لقضاء صريح العقل في مثل ذلك لوجوب التخلص
فان اصل البراءة انما يعتبر عند العقل بعد التتبع التام وعدم الوقوف على المعارض الثاني ان
دفع الافحام على طريقة العدلية لا يتوقف على اثبات المقدمات المذكورة بل على احتمال ثبوتها
على وجه يتحقق معه خوف الضرر كما مر في المعرفة فيجب النظر دفعا للخوف الضرر ووجوب دفع
خوف الضرر لا سيما اذا كان من العقاب ضروري حتى ان ذلك مودع في طباع الحيوانات
ولهذا تراها تحترز من موارد خوفه الثالث ان مخالفة السمنية في كون النظر مفيدا للعلم انما هي

في الضروريات

في الضروريات اذ لا يمكن الانسان البالغ رتبة التكليف عن تحصيل بعض العلوم بالنظر ويعلم
بملاحظة ذلك انكاره علما ضروريا مع انه يكفي في الزام العقل بالنظر احتمال كونه مفيدا للعلم
ولا يلزم العلم بذلك ولهذا لا يقبل اعتذار العبد التارك للمامور به باحتمال عدم كونه متمكنا
منه وبهذا يظهر الجواب عن مخالفة المهندسين ايضا وقد عرفت ان وجوب النظر لا يتوقف
على ثبوت وجوب النظر بل على احتماله ومخالفة من يعتد بمخالفته من الصوفية ليست في اصل توقف
العلم على النظر بل في انحصار الطريق فيه لانهم يدعون امكان العلم بطريق الكشف ايضا فلو صح
ذلك فغايته ما يترتب عليه ان يلزمهم الرسول في تحصيل العلم بصدقه باحد الطريقين منه ومن النظر
ولا يلزم على تقديره الافحام على مع ان طريق الكشف على تقدير امكانه ليس بسريع الحصول لتوقفه
على مزاولة رياضات شديدة في ازمنة متطاولة ووجوب المعرفة المعلوم او المحتمل فوري
فيتعين الطريق الاقرب وكون وجوب المقدمة نظريا على تقدير تسليمه يتحقق الافحام اذ يكفي
في ومعرفة كون النظر مما لا بد منه عقلا في الوصول الى الواجب المتوقف عليها والضرورة ايضا قاضية
بذلك فلا يتوقف رفع الافحام على ثبوت وجوب المقدمة اذ يكفي في الزامهم بالنظر انه مما لا بد
منه في الاتيان بالواجب واعترض ثانيا بمنع توقف الوجوب على النظر نظرا الى ثبوته عندهم بالشرع
نظر اولم ينظر فلا يتم قوله ولا يجب حتى انظر قالوا ولا يلزم منه تكليف الغافل لانه نعم منه التكليف وانه لم
يصدق به وانت خبير بان هذا الكلام على تقدير صحته انما يجري اذا اراد واستدلوا لا يجب حتى ينظر انه
لا يجب علينا النظر واقعا حتى ننظر واما اذا ارادوا انه لم يجب النظر عندنا الى ان يثبت وجوبه عندنا حتى
ننظر يتوجه الافحام وينقطع على الرسول سبيل الالزام لا الزامهم اياه لا سبيل له معه الى الارشاد و
الهداية فيخرج عن القيام بوظيفة الرسالة لانقطاعهم عليه طريق المحاجة من غير ان يكونوا سالكين مسلك
الاعتساف وعادلين عن طريقة الانصاف ولا يجدي في ذلك انه يجب عليهم النظر واقعا ان القول
بوجوب النظر حج مخالف لما دل عليه الكتاب والسنة من انه لا تكليف الا بعد قيام البينة اذ بعد تمسكهم بهذه
المقالة لا يتبين عليهم وجوب النظر لكن يجب عليهم واما على طريقة اصحابنا حيث يقولون بوجوب
النظر عقلا دفعا لخوف الضرر فالبينة العقلية قائمة في حقهم وهي كافية في لزوم الحجة عليهم وتعلق
التكليف بهم هذا الحاصل المحور لثبوت التكليف في حقه جائز عندنا عقلا ولهذا نقول باستحقاقه العقاب

عقلا اذ لا قصر في النظر لكنه لا ومنشأ خوف العقل بترك النظر انما هو حكمه باستحقاق العقوبة على تقدير
التقصير وصدق الدعوى نعم لو جزم ببراءته والحال هذه لشبهة كان معذورا الا ان الغرض بعيد عادة
وبالجملة من جوز ثبوت شرع ومجوز ثبوت تكاليف فيها او لا لم يجزم ببراءة ذمته عند صاحب الشريعة
منزلة المحض فيجري على ترك المحض بحق العقوبة على تركها وترك التكاليف الثابتة فيها وانه لم
ينبئ منها وكان بمنزلة العالم التارك لها فان ترتبنا آثار التكليف على مثل هذا الجاهل فالاميز العقل
وانما يمنع عن ترتبها على الجاهل الغافل او المعتقد عدم ثبوت التكليف في حقه حال الجهل سواء كان
شبهة كما في الغرض المذكور انا نتفق وعن دليل كما في حقنا بالنسبة الى بعض الموضوعات والاحكام
الرابع انهما لو لم يكونا بالعقل لزم جواز ظهور المعجزة على يد الكاذب والتالي باطل اما الملازمة
فلان حكم العقل بعدم جواز ذلك ليس الا لكونها فعلا منه تعالى تصديقا للمدعي وان تصديق الكاذب
قبيح فيمتنع صدوره منه تعالى لعلمه وحكمته وغنائه فاذا بطل التحسين ثبت جوازه اذ لا دليل على عدمه الا
بكون الامتناع فيجد في الشرع لانا نقول بعد المنع من كفايته ذلك انه يبتني على ثبوت الشرع فاثبات
الشرع به دور واما بطلان التالي فلانه يفضي الى سد باب اثبات النبوة للانبياء مع ان تصديقهم انما هو
بالمعجزة على امتناع ظهورها على يد الكاذب كما قررنا واما ما يقال من انه لا يلزم من جوازه عقلا وقوعه
فيقطع بخلافه من حيث قضاء العادة به لمنتضح الفساد بل هاهنا وعاداه دعوى جريان العادة
في المقام بحيث يوجب القطع بما لا يصل اليه من له ادنى دراية ومسكة لانه ان اريد العادة في المعجزة
فالاشكال المذكور مجز على جميع مواردها فلا يسلم معجزة يتضح بانها على يد صادق اصلا فضلا عن
ثبوتها متكررة بحيث يحصل بها العادة المفيدة للعلم وان اريد العادة في غيرها فما تنتهيها على وجه
لا يبتنى على قاعدة التحسين والتقبيح منتفي الخامس انهما لو لم يكونا بالعقل لزم ارتفاع الوثوق
بالمعاد بل وبسائر مواعيده تعالى والتالي باطل اما الملازمة فلان الاعتماد في ذلك انما هو على اخباره
تعالى واخبار رسله فاذا بطل قاعدة التحسين والتقبيح تطرق احتمال الكذب الى تلك الاخبار اذ لا مانع
منه عند العقل سوى ما فيه من القبح الموجب لتنزه العالم الغني عن ارتكابه فاذا انتفى عدم المانع جاز
وقوعه عند العقل وهو المراد بالتالي واما بطلانه فواضح للاجماع على كفر المرتاب في ذلك واما
الاسناد في احالة ذلك الى القبح الشرعي او المنع العادي فقد عرفت فساده انفا ويمكن تقرير هذا الدليل

بوجه

بوجه آخر وهو انهما لو لم يكونا بالعقل لزم ان يكون التكليف بالايمان تصديقه تعالى وصدق النبي ص
تكليفا بالمحال والتالي باطل اما الملازمة فلانه لا سبيل لنا الى الاذعان بذلك بعد الاغماض عن قاعدة
التحسين والتقبيح فيكون مكلفين بالعلم بما لا سبيل لنا الى العلم به وهو المراد بالتالي واما بطلانه فمعلوم
بنص الكتاب والسنة بل وباجماع الامة اذ لا فائدة في التكليف بالايمان بذلك في نفسه بل تكليف بغير
المقدور ولا يتوهم ان هذا الاشكال مشترك بين القول بنفي التحسين والتقبيح وبين القول بثبوتهما بالوجوه
والاعتبار اذ على هذا القول يجوز عند العقل ان يتحقق في الكذب مصلحة ترجحه لو توجه وافقد
لقبحه فاذا تطرق هذا الاحتمال الى تلك الاخبار عاد الاشكال وربما امكن تاييده بما ثبت عند
اصحابنا الامامية من جواز التقية على الامام فانها لا تختص عندهم بالافعال بل تجري في الاقوال
ايضا فاذا جاز ان يقول الامام عبارة كاشفة عن الواقع على خلاف ما هو عليه مراعاة للمصلحة
التقية جاز مثله في حق النبي بل وفي حقه تعالى ايضا فلا يحصل الوثوق بتلك الاخبار ومن هنا
ذهب بعض الزنادقة من المنتسبين الى الاسلام الى ان الاخبار الواردة في الشريعة مما يتعلق بتعذيب
الكفار والفساق بأسرها اخبار صورية لا حقيقة للواقع قصد بها مجرد التخويف لحفظ النظام وتكميل
الانام لانا نقول لما كان ضرورة العقل قاضية بقبح الكذب في نفسه كانت قاضية بعدم زوال هذه
الصفة عنه ما لم يضطر الكاذب اليه حتى انه لو ترتب على الكذب جلب المنافع لم يخرج بذلك عن قبحه
العقلي ولهذا من مرتكبا الاقاويل الكاذبة لمجرد استجلاب المنافع لنفسه او لغيره ساقط المحل عند العقلاء
ومذموما لديهم ملامة الاحراز ولا يعتنى عندهم بوقفا استجلابه لتلك المنافع عليه ومثل الحال في اذا كان
سائر القبائح العقلية فاذا ثبت ان الجهة الرافعة لقبح الكذب منحصرة بالضرورة في الاضطرار اليه امتنع
وقوعه منه تعالى لامتناع تحقق الاضطرار بالنسبة اليه لانه على كل شيء قدير ولا يعجزه شيء في الارض
ولا في السماء ومن هنا نعلم امتناع الكذب على الانبياء ولو من باب التقية وان جاز تحقق الاضطرار
الرافع لقبح الكذب في حقهم وذلك لدلالة المعجزة على تصديقه تعالى اياهم فيما يدعونه ويخبرون عنه
ولا ريب في قبح تصديق الكاذب الا مع الاضطرار اليه لانه في معنى الكذب وقد عرفت امتناع
الكذب لا لاضطرار اليه منه تعالى لانه لو جاز التقية على الانبياء لزال فائدة بعثتهم وهو مناف للحكمة الباعثة
عليه واما الامام فليس الحال فيه كذلك والفرق ان النبي ص منصوب بقاعدة اللطف لاظهار الحق

والمحاق الباطل واتمام الحجة وقطع المعاذير على من اهتدى برسالته وكفر بها سواء اهتدى غيره او لم يهتد واما الامام فهو وان كان قائما مقام الرسول صلى الله عليه وآله في كونه الرئيس العام الواجب اتباعه على سائر الانام الا ان منصبه منصب العلماء الحاملين لاحكام الشريعة والمتبعين بها الامرين بالمعروف والناهين عن المنكر عند التمكن واحتمال الضرر فاذا اضطروا الى التعبير في الكلام جاز لهم ذلك بطريق التورية والشاهد على ذلك ان الحجة قد تمت ولزمت على الانام ببيان الرسول صلى الله عليه وآله حتى بالنسبة الى وجوب معرفة الامام واتباعه فشأنه بعد الرسول صلى الله عليه وآله انما هو ازالة الجهل وبيان ما يحتاج اليه من تفاصيل المعارف والاحكام مع امن الضرر ولا ريب ان هذا اللطف اخر لا يغني عنه اللطف السابق وعند التحقيق هذا كمال لذلك اللطف واتمام لتلك النعمة كما قال جل شانه اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فان هذه الاية نزلت على النبي صلى الله عليه وآله يوم غدير خم بعد عقد الخلافة والولاية لعلي عليه السلام كما اتفقت عليه روايات الخاصة ونطق به بعض روايات العامة

السادس الايات والاخبار الدالة بالصراحة والفحوى على ثبوت التحسين والتقبيح العقليين فالايات كقوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض وكقوله جل شانه هل جزاء الاحسان الا الاحسان وامثال ذلك وكقوله تبارك اسمه يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر وكقوله عز شانه قل ان الله لا يامر بالفحشاء والمنكر وكقوله جل ذكره ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وكقوله عز من قائل قل انما حرم ربي الفواحش الاية الى غير ذلك وحمل المعروف والمنكر والفحشاء على ما هو كذلك شرعا او ما يشتمل على المصلحة او المفسدة او على صفة كمال او نقص تكلف واضح واما الاخبار الدالة على ذلك فهي اكثر من ان تحصى تحت الحصر وجوه الاول انهما لو كانا بالفعل لزم قيام المعنى بالمعنى والتالي باطل اما الملازمة فلان حسن الفعل صفة وجودية اما انه صفة فلانه زائد على مفهوم الفعل ضرورة انه لا يلزم من تعقل الفعل تعقله واما انه وجودي فلان نقيضه وهو لا حسن سلبي لصدقه على المعدوم فيكون الحسن وجوديا والا لارتفع النقيضان فاذا ثبت كونه صفة وجودية ثبت كونه معنى لانه معناه ويتصف به الفعل حيث يقال انه حسن ولا يصح وصف الشيء بمعنى يقوم بغيره فاذا ثبت قيامه بالفعل وهو ايضا معنى لزم قيام المعنى بالمعنى واما الملازمة كون التالي

الرابع ان الاول واما

وانا بطلانه فلانه يلزم ان يكون الوصف لمحل الفعل لتبعيته له في التحيز وهو معنى القيام فلا يكون قيامه بالفعل والجواب اما اولا فبالنقض بالحسن والقبح الشرعيين فانه لا نزاع في اتصاف الفعل بهما مع جريان الاشكال المذكور فيه وكذا اتصافه بغيرهما من الصفات التي لا مجال للانكار في اتصافه بها ذاتية كانت كالامكان او لا كالمطلوبية والمبغوضية وموافقة المصلحة ومخالفتها او الحال والنقض وغير ذلك واما ثانيا فبالحل وهو ان الصفة قد تكون وجودية متحققة في موصوفها وقد تكون اعتبارية منتزعة عنه وقد تقرر في محله ان نقيض كل شيء رفعه فنقائض الصفات الوجودية عبارة عن رفع وجودها عن الموصوف ونقائض الصفات الاعتبارية عبارة عن رفع كون موصوفها منشأ لانتزاعها وح فنقول نقيض الحسن ليس سلب وجود الحسن بل سلب كون الفعل منشأ لانتزاعه فلا يلزم من كونه عدميا كون الحسن صفة وجودية حتى يلزم من قيامه بالفعل قيام المعنى بالمعنى ومحل الكلام في القبح وتوضيح ذلك ان من الصفات ما له وجود في الموضوع في ظرف الاتصاف من الذهن او الخارج كالحركة والحرارة والبياض ويعبر عنها بالصفات الوجودية ومنها ما لا وجود له في ظرف الاتصاف وانما هو في الخارج او في الذهن ما يصح انتزاعه عنه كالامكان والوحدة والكثرة ويعبر عنها بالصفات الاعتبارية وقد يعبر عنها بالصفات الثبوتية وربما يسمى ذلك ايضا ضربا من الوجود توسعا فالصفات التي تكون من النوع الاول يعتبر في اتصاف الموضوع بها وجودها له في ظرف الاتصاف فنقائضها عبارة عن رفع وجودها له فيه والصفات التي تكون من القسم الثاني لا يعتبر في اتصاف الموضوع بها وجودها له في ظرف الاتصاف بل يعتبر كونه فيه بحيث ينتزع منه تلك الصفات فنقائضها عبارة عن رفع كون الموضوع منشأ لانتزاعها ولا ريب ان الحسن والقبح من هذا النوع دون النوع السابق مع انه يكفينا في المقام احتمال ذلك فانه لا يلزم من كون لا حسن عدميا ان يكون نقيضه وهو الحسن وجوديا ما لم يتعين كونه سلبا لوجود الحسن وهو يتوقف على اثبات كون الحسن وجوديا فاثبات كونه وجوديا بان نقيضه سلب وجوده دور واما اتصاف المعدوم بلا حسن فلا نضايف ذهني لا خارجي لامتناع تحقق الصفة بكلا نوعيها بدون تحقق الموصوف في ظرف الا

وقد يجعل الاتصاف في ذلك ونظائره خارجيا باعتبار كون الخارج بحيث ينتزع منه على الفعل المنتزع منه صفة لا حسن ولم وجه ثم اقول ان اراد بالتعبير بالقيام بالتبعية في التحيز ان القيام قد يطلق على هذا المعنى فمسلم لكن نمنع كون القيام في محل البحث بهذا المعنى بل بمعنى اخر كالاختصاص الناعت وان اراد حصر معنى القيام فيه فان ادعوا ذلك بالنسبة الى الصفات الوجودية خاصة فبعد الاغماض عما يرد عليه النقض بالصفات الوجودية اللاحقة للمجردات لانا في المقام اذ قد بينا ان الحسن والقبح العقليين ليسا من الصفات الوجودية بل الاعتبارية فلا يكون قيامهما من قبيل القيام بمعنى التبعية في التحيز بل بمعنى اخر وان ادعوا ذلك بالنسبة الى مطلق الصفات توجه المنع عليه جليا لان الصفة اذا كانت اعتبارية كان قيامها بالموصوف عبارة عن كونه بحيث يصح انتزاعها منه لا غير وهذا مما يستوي فيه الجوهر والعرض على انه يلزم على هذا التقدير استدراك بعض مقدمات الدليل اذ لا حاجة الى اثبات كون الحسن والقبح وجوديين بل على تقدير كونهما اعتباريين يلزم ان يكون الوصف لمحل الفعل ولا يصح وصف الشيء بمعنى لا يقوم به كما هو محقق في مسألة المشتق بل ولو سلم انهما وجوديان وان القيام عبارة عن التبعية في التحيز خاصة فبطلان التالي ممنوع لان التابع في التحيز اما ان يكون تابعا له لتحيز اصلا وتبعي والتحيز ان متغايران ولو بحسب الاعتبار فيصح قيام المعنى بالمعنى ولا يلزم منه قيامه بمحل المعنى لان المعتبر في القيام المصحح لصدق الوصف بالتبعية الابتدائية وهي لاحقة للمعنى بالنسبة الى المعنى لا لمحله ثم ان بعضهم زعم ان هذه الحجة على تقدير صحتها لا تنهض حجة على الجبائية لخصمهما بغيرهم لان الحسن فلا اذا لم يكن من الصفات الذاتية جاز ان لا يكون وجوديا بل اعتباريا فلا يكون معنى وفيه نظر لان الدليل المذكور يثبت كونه وجوديا على تقدير اتصاف الفعل به فيثبت به كونه معنى على ما عرفت بل قد عرفت انه يجري على تقدير اعتباريتهما ايضا لكن على تقدير تخصيصها بالقول بالذاتية لا يتم النقض الا بالصفات الذاتية كالامكان الثاني لو حسن الفعل او قبح لغير الشرع لزم ان لا يكون البارئ تعالى مختارا في تشريع الاحكام والتالي باطل اتفاقا اما الملازمة فلان الحكم بالمرجوح قبيح فيمتنع صدوره منه تعالى فلا يكون مختارا فيه وهو المذكور في التالي واما بطلانه فواضح والجواب انا نمنع الملازمة فان امتناع صدور الفعل لتحقق الصارف لا يقدح في ثبوت الاختيار فيه فان

المتنع

المتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار كالواجب وسياتي لهذا مزيد بيان الثالث لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب به لذاته اي لذات الطلب والتالي باطل اما الملازمة فلتوقف تعلقه ح على حصول غيره وما يتوقف ثبوته للشيء على حصول غيره لا يكون له لذاته واما بطلان التالي فلان تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلي لانه صفة ذات اضافة لا يعقل الا مضافا الى مطلوب فمتى حصل الطلب تعلق بالمطلوب بنفسه ولا يتوقف على غيره هذا اظهر الوجوه التي ذكروها في تقرير هذه الحجة والجواب اما اولا فبالنقض بالطلب الصادر منا فانه لو صح ما ذكر لزم ان لا يتوقف على ملاحظة غير المطلوب من المصالح التي تراعى في الفعل بعين ما مر من انه صفة ذات اضافة لا تستدعي امرا غير المطلوب والتالي باطل بالضرورة واما ثانيا فالحل وهو ان استغناء الامر الاضافي في التعلق بعد الوجود عن العلة لا يستلزم استغنائه في الوجود عنها واللازم على القول بالتحسين والتقبيح توقف وجود الطلب في الخارج على تحقق الجهة المرجحة لانه يوجد ويتوقف تعلقه بالمطلوب على تحققها وهو واضح مع ان هذا الاشكال مما لا مدافع له على ما ذهب اليه الاشاعرة من قدم الطلب وحدوث تعلقه بالمطلوبين فان اضافة الطلب المكلف على حد اضافته الى الفعل المطلوب فيلزمهم الفساد المذكور الرابع ان فعل العبد غير صادر عنه باختياره فلا يتصف بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه اتفاقا اما عند المنكرين لهما فواضح واما عند القائلين بثبوتهما فلانهما عندهم من صفات الافعال الاختيارية لا غير والدليل على انه غير صادر عنه باختياره امران الاول ان الفعل الصادر من المكلف لا يخلو اما ان يكون لازم الصدور عنه او لا فان كان الاول لزم ان لا يكون مختارا فيه لان لزوم الصدور ينافي الاختيار وان كان الثاني كان جائز الصدور وعدمه فرجح فان قلنا بانه يفتقر الى مرجح سواء كان من الفاعل او غيره مع المرجح يعود التقسيم الى انه اما ان يكون لازم الصدور عنه فلا يكون مختارا فيه او يكون مختارا فيه اي يكون جائز الوجود والعدم فيفتقر الى مرجح اخر فاما ان ينتهي الى مرجح يكون معه لازم الصدور فلا يكون اختياريا او يتسلسل وان قلنا بانه لا يفتقر الى مرجح بل يصدر عن الفاعل تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير مدخلية لا حدهما كان اتفاقيا فلا يكون مختارا فيه ايضا لانه يصدر عن الفاعل من غير قصد ولا تعلق ارادة وقد يقال لا نسلم ان هنا قسم اخر وهو ان يصدر الفعل عن الفاعل

علی وجه لا یکون معه لازم الصدور بل راجح الصدور او ینتهی الی مرجح یکون معه
کک لانا نقول هذا الاستدلال مبنی علی بطلان الاولویة وبیانه موکول الی محله لکن کان
الاولی ح ان لا یتعرض لذکر الاتفاق ایضا بل یبنی الاستدلال علی بطلانه ویحال بیانه الی محله
وکانهم تعرضوا له نظرا الی ان الدلیل یتم علی تقدیر صحته ایضا کما یظهر من بیانهم وفیه بحث لانهم
ان ارادوا ان یکون الفعل علی التقدیر المذکور اتفاقیا انه یحصل من دون استناد الی الفاعل
صح ما فرعوا علیه من لزوم کون الفاعل غیر مختار فیه لکن نمنع انه علی التقدیر المذکور یلزم الاتفاق
بهذا المعنی وان ارادوا ان الفعل علی تقدیر حصوله یستند الی الفاعل لکن اسناده الیه لیس بحیث
یمتنع فیه الانفکاک بل قد یتحقق من الفاعل العلل المقتضیة من الدواعی والارادة وغیر ذلک وقد یصدر
منه الفعل واخری یتحقق منه تلک العلل ولا یصدر منه الفعل من غیر ان یتحقق فی احد الحالین امر
زائد فح لا نم ان الفعل یکون صادرا عنه من غیر قصد وقدرة بل اللازم ح ان یکون صادرا عنه
علی تقدیر صدوره بواسطة القصد والقدرة غایة الامر ان لا یکون تاثیرهما بالوجوب
او بالاولویة بل بالاتفاق فظهر ان الدلیل لا یتم الا بالبناء علی بطلان الاتفاق ایضا ووجهه واضح
وهو استلزامه للترجیح بلا مرجح وامتناعه ضروری ثم علی تقدیر البناء علی بطلان الاولویة والاتفاق
یمکن تقریر الدلیل بوجه اخصر وهو ان الفعل ان وجب صدوره عن الفاعل فلا اختیار له
فیه والا کان ممتنعا والی هذا یرجع ما تقرر فی محله من ان الشیء ما لم یجب لم یوجد الثانی انه تعالی
علم بافعال العباد قبل وقوعها فیمتنع وقوع خلاف ما علم منهم والا انقلب علمه تعالی جهلا وهو محال و
حرره الفخر الرازی فی اربعینه ببیان اخر یرجع محصله الی انه کما ان بین وقوع کل من الفعل والترک
من الفاعل فی وقت واحد ووقوع الاخر منه منافاة ذاتیة لامتناع الجمع بینهما کذلک بین العلم باحدهما
ووقوع الاخر منافاة ذاتیة اذ المطابقة للواقع معتبرة فی ذات العلم فاذا فرض علمه تعالی باحدهما
تحقق المنافی الذاتی لوقوع الاخر فیمتنع القدرة علیه اذ لا یتم القدرة علی الشیء مع تحقق المنافی الذی
لا سبیل الی دفعه اقول ویمکن تحریره ببیان ثالث وهو ان قدرة العبد علی خلاف ما علمه تعالی فی معنی
القدرة علی جعل علمه تعالی جهلا لانه لازم القدرة علی خلاف ما علمه تعالی والقدرة علی الملزوم قدرة علی
لوازمه کالقدرة علی ایجاد الاربعة فانها قدرة علی ایجاد الزوجیة ومن الواضح ان لا قدرة للعباد علی

لانه

لانه محال فلا قدرة لهم علی الملزوم ایضا فاذا انتفی قدرة العبد علی غیر ما علمه تعالی کان فعله له
اضطراریا لا قدرة له واعلم ان الناس فی الافعال الاختیاریة الصادرة عن العباد علی مذاهب خمسة
الاول ما حکی عن جهم بن صفوان واتباعه وهو انها صادرة من الله تعالی
من غیر استناد الی قدرة العباد اصلا لا ایجادا ولا تاثیرا فیها وانهم لا یستحقون علیها مدحا ولا ذما و
لا فرق بین حرکة الصاعد علی السلم والساقط عنه ولا بین حرکة المختار وحرکة المرتعش وهذا غلو
فی الجبر الثانی ما ذهب الیه الاشاعرة وهو انها صادرة عنه تعالی من غیر استناد الی قدرة العباد الا انها
مجامعة لقدرة منهم غیر مؤثرة فیها لکنها کانت تؤثر قدرة الله التی هی اقوی منها وبهذا الاعتبار
جعلوها مکسوبات العباد وسموا هذه القدرة قدرة کاسبة وزعموا انهم لا یستحقون علیها مدحا
ولا ذما وعلی هذا ینحل دعویهم فی المقام الی امرین الاول نفی استحقاق العباد المدح والذم علی
افعالهم عند العقل الثانی نفی تاثیر قدرتهم فیها ولا تلازم بین المقامین لامکان القول باستحقاقهم
المدح والذم علیها عند العقل ونفی تاثیر قدرتهم فیها کاستحقاق اللؤلؤ المدح عقلا علی صفائه
والعذرة الذم علی خباثتها وقذارتها او القول بتاثیر قدرتهم فیها ونفی استحقاقهم المدح والذم
علیها عند العقل وقد التزمها الاشاعرة ذلک بالنسبة الی افعاله تعالی والنزاع الذی عقدت
المسئلة لاجله انما هو المقام الاول وادلتهم المتقدمة لو تمت لدلت علی اثبات مقالتهم فیه والمقدمات
المذکورة فی هذا الدلیل لو تمت لدلت علی اثبات دعویهم فی المقام الثانی ومنه یظهر سقوط تمسکهم
بهذا الدلیل علی المقام الاول لبطلان ما ادعوه من الاتفاق علی عدم استحقاق المدح والذم عقلا علی
الافعال الاضطراریة فان القائل باستحقاق المدح والذم عقلا یقول به بالنسبة الی صفات الکمال
والنقص وان کانت اضطراریة وح فلا مانع من التزامه ذلک بالنسبة الی الافعال الاضطراریة التی
تکون کک کما التزمه ابو الحسین واتباعه کما سیاتی الثالث ما نقل عن ابی الحسن البصری من المعتزلة
واتباعه وهو ان افعال العباد الاختیاریة صادرة عنهم وواجبة بالنسبة الی المبادی التی
فعلها تعالی فیهم من القدرة والداعی الذی هو عین الارادة عندهم فهی واجبة الصدور منهم بالوجوب
السابق وانهم یستحقون علیها المدح والذم عقلا وهذا فی الحقیقة یرجع الی القول بالجبر ان فسر الارادة
بالعزم کما یاتی لان العبد متی کان مجبورا علی الارادة کان مجبورا علی الفعل ضرورة انه یعتبر

فی القادر ان یکون له ارادة الفعل والترک الرابع ما نسب الی اصحابنا الامامیة وهو ان افعال
العباد الاختیاریة صادرة عنهم بقدرتهم واختیارهم من غیر ان یکون واجبة الصدور منهم بالوجوب
السابق اعنی الوجوب بالنسبة الی المبادی التی هی فعله تعالی فی العبد وکانهم یریدون انها لیست واجبة
الصدور منهم بدون توسط اختیارهم فلا ینافی وجوبها بواسطة اختیارهم کما یاتی تحقیقه
فقدرتهم علی افعالهم لیست بالاستقلال وانهم یستحقون علیها المدح والذم الخامس ما نقل عن اکثر
المعتزلة وهو ان افعال العباد الاختیاریة صادرة منهم بقدرتهم واختیارهم بدون وجوب
سابق وانهم یستحقون علیها المدح والذم وانهم مستقلون بالقدرة علیها بمعنی انهم ان شاؤا فعلوا
سواء شاء الله تعالی ذلک او شاء عدمه وتوعد ولو مشیة جازمة وهذا هو القول بالتفویض
وحیث ان بسط المقال فی هذه الاقوال خارج عما یقتضیه الحال فلنعطف عنان القلم الی الجواب عن
الشبهتین المذکورتین علی وجه یتضح به القول المختار وبطلان ما عداه فنقول اما الجواب
عن الوجه الاول فمن وجوه الاول ان هذه شبهة فی مقابلة الضرورة فانا نجد الفرق
بالضرورة بین حرکة المختار وحرکة المرتعش ولا یلتفت الی الشبهة اذا صادمت الضرورة وفی
هذا البیان لیس علی ما ینبغی لان العلم الضروری بالفرق لا یقتضی ان یکون حرکة المختار مستندة
الی اختیاره فان مقارنته القدرة والعلم والارادة للاول دون الثانی کاف فی الفرق نعم یتم ذلک
ردا علی المذهب الاول من مذاهب الجبریة فالاولی ان یقال تشهد ضرورة الوجدان بان من الافعال
ما نتمکن من الاتیان بها وترکها ویستند کل منها الی قدرتنا وارادتنا ولا نعنی بالاختیار الا ذلک
فلا نصغی الی الشبهة المذکورة وان قدرنا العجز عن حلها فان قیل کل شبهة یعجز عن حلها فاما
ان ترجع مقدماتها الی الضرورة ام لا فان کان الثانی فلا عجز عن الحل لتطرق المنع الی المقدمة
التی لا تؤول الی الضرورة وان کان الاول فلا وجه لترک الالتفات الیها لحجیة وقوعها فی مقابلة
الضرورة اذ یکون التصادم ح بین الضروریین اجیب بانا نعتبر فی توجه الشبهة ان یرجع مقدماتها
الی الضرورة واذا لوحظت فی نفسها لا بالنظر الی المعارض الضروری ولا حجر فی ان
مراتب الضرورة مختلفة فی الوضوح شدة وضعفا فح معارضة ضروری لاخر لا یوجب
تطرق المنع الی کل منهما اذ قد یکون احدهما فی الوضوح والبداهة بمکان یقدح فی بداهة

الاخر

الاخر ولا یقدح الاخر فی بداهته کما فی المقام لکن لا یکون الدفع بمثل ذلک حلا للشبهة حتی ینافی
فرض العجز عنه اذ لا یمکن توجیه المنع الی شیء من مقدماتها بالخصوص الثانی ان الافعال
لو کانت اضطراریة لبطل التکلیف والحث والزجر والوعد والوعید والانکار والانذار والتوبیخ و
نحو ذلک مما اشتمل علیه الکتاب والسنة لقضاء ضرورة العقل والعادة بقبح هذه الامور بالنسبة
الی المضطر وباستحالة وقوعه من العالم الحکیم ولیت شعری هل یجوز من له ادنی شائبة
من العقل ان یقول المولی لعبده لا تقع فی الماء ثم انه یلقیه فیه ویقول له لم وقعت فیه ویعاقبه
ویعاقبه علی ذلک فکیف یجوز ان یخلق الله الکفر لعباده ثم یقول لهم کیف تکفرون
بالله ویقول لهم افتؤمنون ببعض الکتاب وتکفرون ببعض ویقول وعد الله الکفار نار جهنم وان
یجبرهم علی عدم الایمان ثم یقول فما لهم لا یؤمنون او یجبرهم علی الاعراض ثم یقول فما لهم عن التذکرة
معرضین وکیف یجوز علی العدل اللطیف الخبیر ان یکلف العباد بالایمان وسایر التکالیف المقررة فی
الشریعة ویوعدهم ان یعاقبهم علی مخالفتها بانواع العقوبات الشدیدة ومع ذلک یجبرهم علی الکفر
والمخالفة ویحبسهم عن الایمان والطاعة بل لیت شعری کیف نسبوا افعال العباد باسرها الی
الحکیم العلیم وادعوا انها صادرة منه وانه الفاعل لها مع ان منها من القبائح الشنیعة ما لا
یرضی احدهم ان تنسب الیه فضلا عن غیرهم من ارباب العقول تعالی الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا و
لعمری انهم لیقولون منکرا من القول وزورا ولقد جاؤا فی مقالتهم هذه شیئا ادا تکاد السموات
ان یتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا واعتذر بعضهم فی دفع شناعة التکلیف بان وجود
الاختیار کاف فی جواز التکلیف وما یترتب علیه وان لم یؤثر فیه ورد علیه بان الاختیار الغیر
مؤثر مما لا یصح ان یکون مناطا للذم والعقاب بالضرورة والمثال الذی ذکرناه من القاء العبد
فی الماء مجامع الاختیار الغیر المؤثر ومع ذلک فالضرورة قاضیة بقبح ذمه وعقابه الثالث
النقض بافعاله تعالی فانه مختار فی فعله بالاتفاق مع ان الشبهة المذکورة جاریة فیه لانه اما ان یکون
فعله تعالی لازم الصدور عنه اولا الاول جبر والثانی اتفاق من ان فعله لمرجح ارادته تعالی وهو
ان کانت ممکنة الا انها قدیمة ولا تحتاج الی مرجح اخر لان علة الحاجة هی الحدوث عندهم
اما اولا فان علة الحاجة علی ما هو الحق المحقق فی محله هی الامکان ضرورة ان الشیء اذا کان فی حد

ذاته متساويا الوجود والعدم احتاج في اتصافه بكل منهما الى علة وهنه نظير ان وجود
الممكن وعدمه حادثان ذاتيان كما ان وجود الواجب وعدم الممتنع قديمان ذاتيان واما
ثانيا فبان الارادة على تقدير قدمها ان كانت بحيث لا تتوقف في التأثير على تعلق حادث لزم
قدم المراد والا حتاج الانفكاك وقد ينقض عن الاشكال بهذا بان الارادة تعلقت في الاول
بوجود زيد مثلا في زمن معين يكون وجوده في ذلك الزمان فيبقى ذلك التعلق العدم
من غير توقف على امر اخر ورد بانه ان كان هذا التعلق علة تامة لزم ان يكون الحادث في
الزمان موجودا في الازل وان توقف على حضور هذا الزمان فلا يكون نفس التعلق كافيا
في وجود حادث وهو خلف وهذا الرد محل نظر واما ثالثا فبان الفعل بعد تعلق الارادة
العلة بتقدير ان كان لازم الصدور والا احتاج الى مرجح اخر فيتسلسل او يلزم الاضطرار
الرابع جواب الحل وبيانه من وجهين الاول ان المختار كون الفعل غير لازم الصدور عن الفاعل
احتياجه الى المرجح لجواز الترجيح من غير مرجح ان الهارب من السبع اذا صادف طريقين متساويين
فنظره في التخلص يختار احدهما ولا يتوقف حتى يحصل عنده مرجح لاحدهما وكذا الجائع اذا
رغيفين متساويين فانه يتناول احدهما ولا يكف عنهما حتى يجد المرجح وكذا العطشان اذا
اذا وجد قدحين من ماء متساويين الى غير ذلك وهذا الوجه غير سديد اذ التحقيق امتناع
الترجيح من غير مرجح كما يشهد به الفطرة واعلم ان تقدمه تعالى على جميع مصنوعاته تقدم
بالعلية وليس بالزمان لامتناع احاطة الزمان به تعالى فنسبة خلق الاول اليه كنسبة خلق
الاخر اليه كما ان نسبة الخلق الكثير اليه كنسبة خلق الواحد اليه فالجميع عنده ما خلقكم ولا بعثكم
الا كنفس واحدة فترتيب الزمان انما هو بين الموجودات الزمانية بعضها الى بعض ولعدم خبرتهم
هذا المعنى على الافهام القاصرة المقصورة على ادراك الامور الزمانية صدرت منهم مقالات
فاسدة ناشئة عن قصور النظر عن ادراك المجرد عن الزمان كتمسك بعض الحكماء على قدم العالم
بان علة وجوده ان كانت تامة في الازل لزم العدم وان كانت ناقصة متوقفة على حادث
امر فيها لا ينزال فهو ايضا من العالم وينقل الكلام اليه فيلزم العدم او يتسلسل وكجواب بعض
المتكلمين عنه بانه يجوز ان يكون الحكمة باعثة بايجاد العالم في وقت معين ومرجحها الى العلم بالاصلح
وكتمسك

وكتمسك بعضهم على نفي علمه تعالى بالجزئيات بانها تتغير ويمتنع التغير في علمه تعالى الى غير ذلك ووجه فساد
الاولين انه لم يكن قبل خلقه تعالى للزمان زمان ولا وقت فلا معنى للتردد عن سبب تاخير ايجاد العالم
عن وقت الى وقت ولا للجواب بامكان مضادة المصلحة بالتاخير كما انه لا معنى للسؤال عن علة
خلق الافلاك بما بينها في هذا المكان المخصوص دون غيره ولا للجواب بقضاء الحكمة بذلك اذ لا مكان
قبل خلق المكان نعم يتجه السؤال عن علة عدم خلق زمان قبل زمان الاول بناء على عدم قدمه كما يتجه السؤال
عن علة عدم خلق فلك اخر فوق الافلاك الموجودة او خلق مكان فوق المكان الموجود ويتجه الجواب
بمراعات الحكمة ووجه فساد الاخير ان نسبة تغيرات المتغيرات اليه تعالى نسبة واحدة لا تقدم
ولا تاخر لها بالنسبة اليه وانما التقدم والتاخر متحقق بين تلك التغيرات فهو تعالى عالم بكل شيء في مرتبة
لا يعتريه في علمه فعلمه بان زيد مثلا في مرتبة ذاته وبوجوده في مرتبة وجوده وبعدمه في
مرتبة عدمه وبقيامه في مرتبة قيامه وبجلوسه في مرتبة جلوسه وهكذا وان شئت مزيد
توضيح لذلك فانظر الى علمك في المتغيرات اللاحقة للحوادث الماضية فانك ترى ان علمك بها من حيث
كونه علما بها غير متغير وانما ترى التغير في المعلوم بحسب المراتب اللاحقة له واما علمك في هذا اليوم
بان زيدا خلا يوجد غدا ثم زوال علمك هذا في غد وحدوث علمك بانه موجود الان ثم زوال
علمك هذا ايضا بعد ذلك وحدوث علمك بانه كان قبل هذا موجودا فناشئ عن مقارنة
زيدا لزمنه ووجودك فترى وجود زيد تارة متاخرا عن زمان وجودك ووجودك الذي انت
فيه مرة مقارنا له واخرى متقدما عليه فيختلف بحسب كل زمان من ازمنة وجودك الثلثة علم مغاير
لعلم اخر وحيث انه تعالى لا يحيط به الزمان لا يتصور بالنسبة اليه ماض ولا حال ولا مستقبل فيمتنع
ذلك في حقه بل هو تعالى عالم بتاخر وجود زيد عن بعض ازمنة وجودك وبمقارنته لبعض منها
وبتاخره عن بعض منها علما ازليا ابديا لا يتغير والسر في ذلك كله ان وجوده تعالى ليس وجودا ممتدا ذا ابتداء
ولا انقضاء باعتداد وجوده كما يتصور في الموجودات الزمانية بل اذا قلنا انه ازلي فمعناه ان
وجوده غير مسبوق بالعدم واذا قلنا ابدي فمعناه ان وجوده لا يلحقه عدم وقد يتوهم ان علمه
تعالى بالاشياء ليس الا نحو وجودها فلا يعلم بها الا حال وجودها وهو فاسد لاستلزامه بطلان
قدرته تعالى وحكمته لان الفاعل الشيء من غير علم لا يكون قادرا عليه ولا يعد حكيما لاستلزامه استناد

الجهل اليه تعالى في مرتبة ذاته لتقدمها على فعله الذي يزعم هذا المتوهم انه علمه وان يكون علمه
بالاشياء زائدا على ذاته لحدوثه وقدمها فيلزم ان يكون محلا للحوادث بل الحق انه تعالى عالم بذاته قبل
بالحوادث في مواضعها حيث لا حادث ولا امر وبعد ما حدث وعالم بذاته بها قبل حدوثها
من اسمائه وقد اشار اليه بقوله عالم اذ لا معلوم وسميع اذ لا مسموع وبصير اذ لا مبصر وعلمه تعالى بها بعينها
ونفسها الا بوجودها وصورتها لا لزم جهله بعينها او حدوث علمه بها وكلاهما محال واما ما
ما ورد من الايات على حدوث علمه تعالى ببعض الحوادث كقوله جل شانه لنعلم اي الحزبين احصى وكقوله
تبارك اسمه ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين فقول اذا عرفت هذا تبين عندك
ان اراده تعالى ليست زمانية لان الزمان موجود بها فهو متاخر عنها بمرتبة منها فلا يكون محلا
بها فظهر من ذلك بطلان دفع الثاني بما ذكرناه واعلم ان الذي يقتضيه البراهين العقلية وتشهد
من اخبار اهل العصمة عليهم السلام ان ارادته تعالى مخلوقة لانه لا فارق المراد لانها عبارة عن ايجاده واحداثه
معه فانه تعالى لا يروي ولا يهم ولا يتفكر ومثلها المشية الا انها متقدمة بحسب المرتبة على الا
كما يستفاد من بعض الاخبار فيكون الفرق بينهما بالكلية والجزئية وقد يطلق احدهما على ما يعم الاخر
كما هو معناهما لغة فيترادفان وزعم بعض متاخري اصحابنا ان المشية قديمة وانها عين الذات
كسائر الصفات الذاتية وحمل ما دل من الاخبار على انها مخلوقة كقوله عليه السلام خلق الله الاشياء بالمشية
وخلق المشية بنفسها على مشية العباد وهو تكلف واضح وفي بعض الاخبار تصريح بانه محدثة
وليست تقديمية وحملها على مشية العباد غير سديد لانه لا يذهب وهم الى قدمها وفي بعض الاخبار
انها غير العلم مطلقا بانك تقول افعل كذا ان شاء الله ولا تقول ان علم الله فلو كانت نفس الذات كما
نفس العلم فلا معنى للفرق بينهما الا باعتبار المفهوم وهو لا يصلح فرقا لصحة القول الاول وبطلان الثاني
نعم كونه تعالى بحيث يختار ويريد يصلح عين الذات لانه مبدء كل الا انه لا يطلق المشية والارادة على
ذلك مجازا الرابع جواب الحل وبيانه من وجهين الاول ان نختار ان يكون الفعل غير لازم الصدور
عن الفاعل ونمنع احتياجه الى المرجح لجواز الترجيح من غير مرجح بدليل ان الهارب من السبع اذا صادف طريقين
متساويين في نظره في التخلص يختار احدهما ولا يتوقف حتى يحصل عنده مرجح لاحدهما وكذا الجائع
اذا وجد رغيفين متساويين فانه يتناول احدهما ولا يكف نفسه عنهما حتى يجد المرجح وكذا العطشان
اذا

اذا وجد قدحين من ماء متساويين الى غير ذلك وهذا الوجه غير سديد اذ التحقيق امتناع الترجيح
من غير مرجح كما يشهد به الفطرة المستقيمة والوجدان ووقوع الترجيح تارة وعدمه اخرى
مع تساوي الحالين واقعا كما هو المفروض يوجب بلا مرجح وهو ضروري البطلان واما النوع
التمسك بالامثلة المذكورة ونظائرها فمدفوع بان فرض التساوي من كل وجه لا يوجب
وقوعه في الخارج وان كان الحكم على تقديره حقا الا ترى انا نقطع بانه لو وضع عمود على في جانب الطرف ع
حد السيف بحيث يتساوى ثقل من الجانبين وقف عليه ولم يمل الى جانب مع انا نرى بالتجربة
ان الفرض لا يقع في الخارج وبالجملة ففرض التساوي في الامثلة المذكورة لا يوجب وقوعه
فان هناك مرجحات خفية مؤثرة في الترجيح حاصلة في نظر المرجح وان لم يتنبه لها واقلها
كون التفاته حال الترجيح الى احدهما او الى ما يترتب عليه من الغاية المقصودة اكثر ولا يلزم
من كونه شيء مرجحا في نظر الفاعل كونه مرجحا ومن هنا ذكر بعض المحققين في باب الميزان ان الداعي لكونه ع
الى الفعل قد يكون في الواقع محض الرياء ويعتقد العامل حال العمل انه محض القربة ثم ينكشف له
بعد تلطيف النظر واعمال التامل حقيقة الحال وقد يجاب بان الترجيح في امثال ذلك يستند
الى تاثير حركة الافلاك فان المراد ان حركتها تقتضي ترجيح احدهما من غير ان يتحقق مرجح
في نظر الفاعل وهذه التزام بمقالة الخصم وان اريد انه يرجح احدهما الا انه في نظره موافق
لما يقتضيه حركتها فتساوه ضروري في حق من لا يطلع على ما يقتضيه في ذلك حركتها ولعله يريد
ان حركتها توجب حصول ميل قلبي ولو خفي الى احدهما فيرجح لاجله وعلى هذا يمكن ان يجاب
ايضا بجواز ان يكون هناك مقتضيات خفية لا تصل اليها عقولنا موجبة لحصول ميل
القلب الى احدهما فيرجح لاجله ولا حاجة الى الاستناد الى حركة الافلاك واعلم ان من قال
بجواز الترجيح بلا مرجح ان قال بجوازه مع وجود المرجح في النظر وواقعا صلح مقالته جوابا
عن الشبهة المذكورة لكن يرد عليه ما هو من لزوم وقوع الترجيح بلا مرجح في هذا الترجيح
ويجوز ان يكون هناك ما يقتضي وقوع هذا الترجيح كحركة الافلاك فان فرض التساوي
فيما لا يتعلق بالنظر ممنوع الوقوع اذ لا سبيل الى اثباته وان قال بجوازه مع عدم المرجح
في النظر خاصة وان كان هناك ما يقتضي وقوع هذا الترجيح فسلم عن الاشكال لكن مقالته

لا تصلح جوابا عن الشبهة اذ لا تنافى ان يكون الفعل لازم الصدور مع وجود ذلك
المرجح فلا اثر للتجويز المذكور فى الحل ويرد عليه على التقدير الاول ايضا ان مورد الشبهة ليس
صورة تساوى الفعل والترك فى نظر الفاعل بل اعم من ذلك اذ لا يتصور احد ثبوت الاختيار
فى الصورة الاولى خاصة والبيان المذكور لو تم فانما يجرى فى دفع الشبهة عنها خاصة
وهى على تقدير تسليمها نادرة الوقوع الثانى وهو المعتمد ان المختار انه يحتاج الى المرجح لكن
يمنع كونه معه لازم الصدور من الفاعل ان اريد باللزوم انه لا يتمكن مع المرجح الا من
الفعل وان اريد انه لا يأتى مع المرجح الا بالفعل فنمنع كون لزوم الصدور بهذا المعنى منافيا
للاسناد الى الاختيار كيف وهو وجوب بواسطة الاختيار فهو يحقق للاختيار لا مناف له
وبيان ذلك ان الفاعل المختار هو من يفعل الفعل بقدرته عند وجود المرجح فى نظره والقدرة
هنا عبارة عن صفة زائدة بها يتمكن من الاتيان بالفعل والترك والمرجح عبارة عما هو الداعى
الى الفعل وحيث ان نسبة القدرة الى كل من الفعل والترك على حد سواء فلا بد فى تعلقها بالفعل
من وجود داع معتبر فى نظر الفاعل مستمر الى زمن الفعل كما انه يعتبر فى استناد تركه اليها عدم
الداعى اليه كذلك فحيث يتحقق الداعى المعتبر ويستمر يجب صدور الفعل منه بالاختيار لا بمعنى انه
لا يتمكن الا من الفعل بل بمعنى انه لا يأتى الا بالفعل البتة كما انه حيث لا يتحقق الداعى يمتنع صدوره
منه بالاختيار بمعنى انه لا يأتى به البتة لا انه لا يتمكن منه والداعى يعتبر فى صدور غير الارادة
من المختار بواسطتها وفى صدورها منه لا بواسطة ونعنى بالارادة العزم كما هو معناه
لغة وعرفا وقد يعبر فى بعض الاخبار ايضا فافعالنا الاختيارية ما عدا الارادة مستندة
الى قدرتنا عند ارادتنا لها وهى مستندة الى قدرتنا عند وجود الدواعى المعتبرة فى نظرنا
فالداعى شرط فى صدور الارادة منا وهى شرط فى صدور ساير افعالنا منا وليست الدواعى
علة مقتضية اى فاعلة لوجود الارادة فينا ولا الارادة علة مقتضية لوجود ساير افعالنا
لظهور ان افعالنا الاختيارية باسرها صادرة منا لا من ارادتنا ولا من الدواعى الموجودة
فينا ومن الواضح ان الشرط ليس بالمقتضى ولا بجزئه وان اعتبر فى اقتضائه الا ترى ان النار
مقتضية للاحراق بشرط المماسة لا انها والمماسة او المماسة وحدها مقتضية لذلك وانما

اسندنا

اسندنا الارادة فى القدرة لانها عندنا من الافعال الاختيارية وقد صعب فهم اختياريتها على
كثير من الافهام نظرا منهم الى ان الفعل الاختيارى هو المسبوق بالارادة فلو كانت الارادة اختيارية
لكانت مسبوقة بارادة اخرى فينقل الكلام اليها فيتسلسل ومن هنا ذهب جماعة الى ان الارادة
اضطرارية كالقدرة ولم يتنبهوا ان ضرورة الوجدان قاضية باختياريتها وفى الكتاب والسنة
ما يدل على ذلك كالترجيح والتهديد عليها فى قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله وقوله جل
شانه ام تريدون ان تسئلوا رسولكم وقوله تبارك اسمه يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم وقوله
عز من قائل ويريد الذين يتبعون الشهوات الى غير ذلك ومن السنة قوله عم نية المؤمن خير من عمله وما
دل على خلود اهل الجنة واهل النار فيها بنياتهم وما دل على ان نية السوء لا تكتب على هذه الامة الى غير
ذلك فان المراد بالنية نفس العزم وربما زعم بعض منا مرادة بنفسها ولم يتفطن ان ذلك توقف الشئ على
نفسه بل التحقيق ان تعريفهم للفعل الاختيارى بما كان مسبوقا بالارادة ان كان تعريفا لما عدا الارادة
لم يتوجه الاشكال بعدم انطباقه على الارادة وان كان تعريفا المطلق الفعل الاختيارى لم يقبل الوجدان
يعرف بانه الفعل الصادر عن الفاعل بشعوره وتمكنه ونعتبر فى حقيقة الاختيار امران الاول ان يكون
الفاعل عالما بفعله شاعرا له على وجه يكون لعلمه وشعوره مدخل فى صدوره عنه الثانى ان يكون متمكنا من
الفعل والترك بمعنى انه يكون بحيث له ان يفعل وله ان لا يفعل واما كونه بحيث ان اراد فعل وان لم يرد لم يفعل
فانما يعتبر فى صدور الافعال الاختيارية التى تتوقف على سبق الارادة لا مطلقا وقد يتوقف صدورها
على امور اخر ايضا كوجود الالات وما يتعلق بها وذلك لا يقتضى توقف كل فعل اختيارى عليها
فاتضح ان الارادة هنا انما يقتضيه النظر الصحيح فى المقام واما الدواعى فيختلف من اداء الفاعل
بحال الفعل بضميمة ما فيه من الملكات والاحوال المستندة تبين من حيث الوجود الى صانعه ومن حيث
القابلية الى ذات الفاعل واما ابتداء او بواسطة افعال اخر يرجع سلسلة اسنادها الى الذات وهو
بعد وجودها قد يتمكن من دفعها بسهولة اما لضعفها فى نفسها او لمعارضتها لداع اخر مترتبة منها
فى القوة وقد يتوقف على استعمال رياضات ومزاولة مجاهدات لتمكنها فى النفس ورسوخها فيها
وعلى التقديرين فوقوع الارادة والفعل على حسبها اختيارى اما على الاول فواضح واما على الثانى
فلتمكنه من ترك الانقياد لها وعدم الاعتداد بها وان كان لا يفعل على التقديرين البتة عند علم

وجود دواعيه واذا تنبهت لما مر ان المقتضى للفعل الاختيارى والموجد له هو الفاعل القادر
المختار وان الدواعى المعتبرة والارادة شرط فى اقتضائه تبين ان علة الفاعل لصدور الارادة
منه بقدرته واختياره تتم عند وجود الداعى المعتبر وعلته لصدور الفعل منه كذلك تتم عند وجود
الارادة واما عدم الموانع الجامعة للاختيار فداخل فى اعتبار الداعى اذ الداعى المعتبر لا يجامع المانع
الاختيارى فان المراد ما يلزمه فاتضح ما قررنا ان الافعال الاختيارية واجبة الصدور عن
الفاعل المختار عند وجود الدواعى المعتبرة فى نظره وان وجوبها بقدرته واختياره فلا ينافى
قدرته واختياره بل يستلزمها ضرورة ان وجود المعلول مستلزم وجود العلة كما انه ينافيه
وقد اشير الى الامر الاول من جريان الافعال على حسب الدواعى فى قوله تعم قل كل يعمل على شاكلته وقوله
جل شانه ان فى صدورهم الا كبر ما هم ببالغيه والى الامر الثانى من بقاء القدرة والاختيار معها
فى قوله عز من قائل وما كان لهم عليهم من سلطان وقوله جل ذكره حكاية عن الشيطان وما كان لى عليكم
من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى وهذا امر واضح بعد الرجوع الى الوجدان فانا نجد انفسنا
عند وجود الداعى المعتبرة متمكنين من الفعل والترك وان علمنا بالتحالة احدهما من جهة الاختيار
واذا عرفت ذلك اتضح عندك معنى قوله عم لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين فان كون
الدواعى التى تجرى الافعال الاختيارية على حسبها موجودة فى العبد بايجاده تعم على حسب ما فيه
من الاستعداد الذاتى والكسبى يوجب نفى تفويض امر الفعل اليه بالكلية وصدور افعاله عنه على
حسب تلك الدواعى بقدرته واختياره يوجب نفى اجباره عليها واسم كون افعال العبد مستندة
الى اقداره تعم له عليها حال صدورها منه يوجب نفى التفويض بمعنى استقلال العبد بها وصدورها
منه بذلك الاقدار يوجب نفى الجبر لاسنادها الاولة له المخلوقة فيه ومما ذكرنا يرتفع الاشكال
عن قوله تعم ومن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا
كانما يصعد الى السماء فان شرحه تعم لصدر من اراد هدايته باكرامه بالالطاف الموجب لحصول
دواعى قبول الهداية فيه لاهليته واستعداده لذلك لا يوجب قبوله للهداية بالاضطرار بل بالاختيار
وكذا تضييقه لصدر من اراد اضلاله بمنعه من تلك الالطاف الموجب لحصول دواعى الضلالة
فيه لا يوجب قبوله للضلالة بالاضطرار بل بالاختيار وبهذا الاعتبار نسب الهداية والاضلال

اليه

اليه تعم فى هذه الاية وغيرها وكذا نسب الخذلان اليه فى قوله جل شانه حكاية عن نوح ولا ينفعكم
نصحى ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم كما انه نسب الاضلال الى الشيطان فى قوله تعم
ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا باعتبار انه يدعوهم الى الضلالة ويعدهم ويمنيهم بالامانى الباطلة
والى انفسهم فى قوله جل شانه وما يضلون الا انفسهم وقوله عز اسمه ضلوا عن سواء السبيل باعتبار
اختيارهم للضلالة واغترارهم بالامانى الواهية وكذا يرتفع الاشكال عن قوله عز ذكره وما
تشاؤون الا ان يشاء الله وقد ورد عنهم عم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان مشيته تعم وارادته
وتقديره وقضائه وامضائه المستندة كل لاحق منها الى سابقه كما ورد فى بعض النصوص انما تجرى
على حسب استعداد القابل لحالة البقاء لكل ذى حق حقه كما ان ذلك قضية وقد تمت اثار علمه وعلم البارى
حكمته البالغة وبهذا البيان ينكشف ايضا معنى قوله تعم ولو شاء ربك لامن من فى الارض جميعا وقوله
جل شانه ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وامثال ذلك اذ ليس ظ المعنى انهم كانوا يؤمنون عند
مشيته تعم ايمانهم جبرا وقهرا كما ذكره بعضهم فان ذلك امر متعين بل هو مناف لظاهر الفعل بل ظ المعنى
والله اعلم انه تعم لو شاء ايمانهم باختيارهم وذلك بان اوجد فيهم دواعى الايمان وسلب عنهم الملكات
والاحوال الداعية لهم الى الكفر والطغيان لامنوا وانما لم يشأ ذلك فى حقهم لعدم استعدادهم وتهاون
انفسهم اصليتهم فتركهم على الملكات والاحوال اللائقة بحالهم فاثروا الكفر والشقاء واستحبوا العمى على الهدى
ومن هذا الباب ما ورد من انه تعم امر ابليس بالسجود لادم وشاء ان لا يسجد ولو شاء ان يسجد لسجد
ونهى ادم عن اكل الشجرة وشاء ان يأكل ولو شاء ان لا يأكل لما اكل واما الاعتذار الذى حكاه عز شانه
عن الكفار فى قوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من دونه من شئ
وفى قوله وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شئ الاية فقد اتضح ما حققنا انه مقالة
فاسدة ومعذرة داحضة كما اشير اليه فى ذيل الاية لانهم ان زعموا انهم مجبورون على الشرك والعصيان
عند مشيته تعم ذلك فى حقهم او على ترك الطاعة والايمان عند عدم مشيته تعم ذلك فانهم لجواهد واضح
هام فان المشية انما اقتضت صدور ذلك منهم بطريق الاختيار فكيف يصدر منهم بطريق الاضطرار
لمخالفته لمقتضاها الا ان المشية فى الافعال الاختيارية انما هو امضاء ما تقتضيه لذوات باحداث
اسبابه وهذه مانعة للاشقياء مع الغير المنافية للاختيار كما اشير اليه فى قوله تعم واذ زين لهم اذ النفيتم

فى ايديكم فليلا وتقليلكم فى اعينهم ليقضى الله امرا كان مفعولا وانه زعموا ان الشبهة لما اقتضت لصدور
الشرك ونحوه منهم ولو بالاختيار فلا اعتراض عليهم فى ذلك اذ لا يكون شركهم مطلوبا منهم فيفعلونه
الضرورة فاضيعايهم من نصدر عنه القبايح بالاختيار يستحق بذلك الذم والعقاب ولا ينافيه
وجوب الصدور عنه بحسب ما فيه من الدواعى بعد تمكنه واختياره واسناد الوجوب اليه ولا ينافى
بايجبيته نعم لصدور الشرك منهم وبين تغييرهم ايامهم عنه فان مرجع الاول الى احداث
المقدمات المفضية الى صدور الشرك منهم بالاختيار على حسب ما لهم من الاستعداد كما هو قضية
حكمته فى الصنع والثانى الى بيان حكم الشرك عنده من المكروهية وعدم الرضا به كما هو قضية
حكمته فى الحكم واما الجواب عن الوجه الثانى فيتم من الاجوبة الثلثة المتقدمة هنا انه شبهة فى مقالة
الضرورة فلا يلتفت اليه وانه ينافى وقوع التكليف فيما يتبعه المعلوم بالاتفاق وانه منقوض بافعاله
تعالى لعلمه بها كعلمه بافعالنا فيلزم ان لا يكون مختارا فيها وهو باطل بالاتفاق مضافا الى جواب رابع
به تنحل الشبهة وتقريره ان قضية العلم الكاشف الواقع للعالم الا التاثير فى وقوعه ومما يوضح
ذلك انا لو فرضنا وجود فاعل يصدر عنه افعاله بالاختيار وفرضنا ان لا عالم الا هو احد بشى من
افعاله اصلا كانت افعاله صادرة منه على وجه الاختيار لا محالة لانتفاء ما يدعى منافاته للاختيار
فلو فرضنا حصول عالم بها قبل وقوعها منه لم يتغير حال ذلك الفاعل المختار فى الواقع من جهة علم العالم
بها بالضرورة وان فرض علم استحالة عدم مطابقة علم ذلك العالم للواقع لانه مرجعها فيه لا يلزم
منه اضطراره فى الفعل من جهة علمه به وزوال اختياره عنه والا للزم مثله فى العلم المتاخر مع استحالة تاثير
اللاحق فى السابق بل نرى بالضرورة ان حال هذا الفاعل حال تعلق ذلك العلم بافعاله كحاله حال
عدم تعلقه بها فى استناد افعاله الى اختياره وان شئت زيادة توضيح لذلك فانظر الى علمك بترتيب
المادة والاحراق النار واضائة الشمس وجود ان لا تكون علمك هذا مطابقا للواقع مع انك تعلم علما ضروريا
بان علمك لا مدخل له فى ترتيب تلك الاثار عليها فاذا ثبت عدم مدخلية العلم فى وقوع ما يتعلق
به من الافعال الاضطرارية ثبت عدم مدخليته فى وقوع ما يتعلق به من الافعال الاختيارية لان
الجهة جهة واحدة لا يعقل اختلافها باختلاف ما تعلقت به وبهذا البيان يتضح الجواب عما ادعى فى البيان
الثانى من المنافاة الذى بين تعلق العلم بوقوع كل من الفعل والترك وبين وقوع الاخر لانه ان اريد

بالمنافات

بالمنافات الذاتية كما هو الظاهر من كونه مانعا من وقوع الاخر ومقتضيا لعدمه فقد عرفت
فساده مما مر حيث بينا ان العلم ليس محركا وانه لا مدخل له فى وقوع المعلوم ولا فى عدم نقيضه
وانما مقتضاه بل حقيقته الكشف عن الواقع وان اريد به مجرد استحالة وقوع نقيض المعلوم
ولو لامر اخر غير العلم كاختيار الفاعل فيتجه الا انه لا يدل على نفى الاختيار وبالجملة فالمستحيل هناك
امران الاول وقوع غير ما يقع من الفاعل المختار ومرجع هذه الاستحالة الى وجوب الصدور
من جهة تحقق علته التامة التى من جملتها الاختيار والقدرة وهذا هو الوجوب بالاختيار
وقد حققنا فى دفع الشبهة الاولى انه لا ينافى الاختيار بل يحققه الثانى تخلف علم العالم عما علمه
ومرجع هذه الاستحالة الى استحالة علمه بغير الواقع لا الى سببيته للواقع واستدعائه وكذا يتضح
الجواب عما ذكر فى الوجه من ان القدرة على خلاف ما علم به قدرة على قلب علمه تعالى جهلا وهو محال
وذلك لانا نلتزم بان لا قدرة على قلب علمه تعالى جهلا لكن نمنع منافات ذلك للقدرة على خلاف المعلوم
وتوضيحه انه تعالى لما كان عالما بالاشياء على ما هى عليه فى الواقع فلا بد ان يكون علمه بالفعل الاختيارى
على وجه هو وقوعه من الفاعل على وجه الاختيار ومرجع الحاصل الى انه تعالى عالم بان
الفاعل المختار يفعل كذا حال قدرته على خلاف ما يفعل فان ذلك معنى اختياره الفعل فقدرة
الفاعل على خلاف ما علم به تعالى منه ليس قدرة على قلب علمه تعالى جهلا كيف وقد علم بوقوعه منه فى
الحالة فعلمه تعالى به علمه محقق لعلمه تعالى بفعله على وجه لا ينافى له وانما يلزم القلب اذا علم خلاف ما علم
تعالى لكنه ممتنع فاتضح ان استحالة قلب علمه تعالى جهلا راجعة الى استحالة علمه بخلاف ما يقع منك بقدرتك
لا الى استحالة قدرتك على خلاف ما علم فانت قادر فى نفسك على خلاف ما علم لكنه ممتنع ان يعلم
خلاف ما تعمل وبالجملة فصدور الفعل من العبد بالاختيار اثر من اثار وجوده الذى هو فعل من
افعاله تعالى وكما ان علمه تعالى محيط بافعاله محيط بما يترتب عليها من الاثار اختيارية كانت او اضطرارية
لا فرق هناك معلوما وقوع الفعل من الفاعل وقدرته على تركه وبازاء هذين المعلومين علمان و
المنافات المذكورة انما يتحقق بين المعلوم الثانى والعلم بالاول ولا يجدي فيه العلم بالمعلوم الثانى
لانه اذا كان فى نفسه منافيا للعلم الاول كان ممتنع تحققه يمتنع العلم لا انه نزل المعلوم الثانى
ما خوذ فى المعلوم الاول لان وقوع الفعل اذا كان مستندا الى القدرة كان اثرا من اثار القدرة

واعلم
وجه من جهاته فلا نستقل منها فمرجع العلمين عند التحقيق الى العلم بالقدرة وبآثارها المترتبة عليها
ان ما ذكرناه من منع استناد وقوع المعلوم فيما هو العلم انما يتم فى علم غيره تعالى واما فى علمه تعالى فانما
يتم على مذهب الاشاعرة القائلين بزيادته على ذاته تعالى وورود البيان المذكور على هذا القول
فى غاية الظهور ومن العجب العجاب ان الفخر الرازى مع موافقته لاصحابه فى القول بزيادة العلم على
الذات قال بعدما اورد الشبهة بالبيان الثانى لو ان جملة العقلاء اجتمعوا واراد وان يوردوا
على هذا الكلام حرفا واحدا لما قدروا عليه الا ان يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو ان الله تعالى
لا يعلم الاشياء قبل وقوعها لا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزلة يكفرون من يقول بهذا
القول انتهى اقول ما ادعاه فى حق العقلاء من العجز عن رد شبهته فناشئ عن فرط قصوره
وضعف شعوره حيث احس بنفسه العجز عن الجواب فقاس بها غيره من ذوى الالباب واما المذهب
الذى نسبه الى هشام بن الحكم من متفردات المرموز الموضوعة عليه لان الرجل من اجلاء اصحابنا فى
الكلام ومن خواص الكاظم عليه السلام فكيف يعقل صدور هذا القول منه واما على القول بعينيته على ما هو تعالى
لذاته كما هو الحق فى محله فلا يتم منع استناد الافعال اليه لاستلزامه منع استنادها الى
الذات بل الوجه انه يقال استناد الافعال الى العلم كاستنادها الى الذات فكما ان استنادها الى
الذات ليس على وجه ينافى صدورها عن العبد على وجه الاختيار كما مر بيانه فى دفع الشبهة الاولى
فكذلك استنادها الى العلم فان الاستنادين من جهة واحدة اذ لا تعدد بينهما فى الحقيقة واعلم
ان قضية القول بعينية العلم للذات ان لا يكون مضافا الى المعلوم ولا متفرعا عليه وان لا يكون
العلم باللوازم مستفادا من العلم بالملزوم ولا العلم بالمركب متوقفا على العلم باجزائه ضرورة ان
الوجوب الذاتى لا يجامع التوقف والاحتياج وقد اشير الى ذلك فى قولهم عليهم السلام عالم اذ لا معلوم وسميع
اذ لا مسموع وبصير اذ لا مبصر بل قضية بساطة الذات ان تكون علمه بشئ عين علمه باجزاء الا ان لازمه
مركبا الذات وكما ان قدرته تعالى عين ذاته فلا توقف على تعدد الصدور مع تعدد ذاته ولا على امكانه
بل قدرته هو كان المقدور هكذا علمه وكان المعلوم على الوجه الذى علمه وكما ان تكثر المقدورات
لا ينافى وحدة القدرة فكذلك تكثر المعلومات لا ينافى وحدة العلم وبالجملة فلا يقاس العلم الواجب
بعلومنا الممكنة التى تتفرع على المعلوم وعلى العلم بالملزوم بالنسبة الى لوازمها بواسطة وبدونها

ويتعدد

ويتعدد بتعدد معلوماتنا وبما قررنا من عدم منافات وحدة العلم لتعدد المعلوم وعدم تباينه الكمال
ان لا منافات بين وحدة الصنع وتكثر المصنوعات كما يقتضيه برهانه على توحيد الافعال فعلمه
بعض القاصرين من ان فردا من الممكنات كالعقل الاول صادر منه تعالى والبواقى صادرة عن ذلك
الممكن بواسطة وبدونها ونستجمل خلاف ذلك لبطلانه بالعقل والنقل قال الله تعالى هل من
خالق غير الله وقال عز من قائل انه الله خالق كل شئ الى غير ذلك ولا يجدي كما تياله من ان صنع المصنوع
صنع الصانع نظرا الى قدرته على ذلك لانه يوجب استعانته تعالى ببعض مخلوقاته على خلق بعض
اخر وهو كما ترى بل يعني انه تعالى صانع كل شئ بصنع واحد وان تعدد بالاضافة على
حسب اختلاف مراتب المصنوعات كما انه قادر على الاشياء بقدرة واحدة وعالم بها بعلم واحد
وانما اختلف المقدورات والمعلومات فى حد ذاتها وينبغى التنبيه على امور الاول اختلاف
العباد فى الطاعة والعصيان مع تساويهم فى العلة المعتبرة فى صحة التكليف من العلم والعقل والقدرة
ناشئ من اختلاف ارادتهم وملكاتهم واختلافها ناشئ من اختلاف استعداداتهم ومنشا هذا
الاختلاف اعنى الاول اختلاف ذواتهم وطبايعهم كما يدل عليه اخبار الطينة وقد اشير الى
ذلك بما روى من ان السعيد سعيد فى بطن امه والشقى شقى فى بطن امه وليست الطينة جابرة
على الفعل الجميل والقبيح وانما هى مستلزمة لصدورها عنهم بالاختيار عند عدم المانع فالمخلوق
من طينة العليين عند استجماعه للشرايط المعتبرة يأتى بالافعال الجميلة باختياره على حسب ما فيه من الدواعى
الناشئة من تلك الطينة الطيبة بواسطة الملكات الجميلة الفاضية عليها الملائمة لذلك والمخلوق
من طينة السجين يأتى بما يناسبها من الافعال كما هو باختياره وعلى هذا يبان فنزل ما ورد
فى ولد الزنا من انه يدخل النار وانه لا يكون الا مبغضا لاهل البيت عليهم السلام وحمل ما ورد فى ولد
الحيض فان المراد انه يدخل النار بما عمله التى تصدر عنه باختياره واما وجود البغض المذكور
فيه فهو وان كان فى اول الامر اضطراريا الا انه لما تمكن من دفعه وقلبه بالحب الواجب بالجا هدات
الشرعية فهو معاقب على نقضه فى ذلك وكذا الكلام فى ساير الاخلاق الرذيلة التى توجد
فى ساير المكلفين كالبخل والكبر وغيرهما فانها قد تكون بحسب مبدء حصولها فيهم بطريق الاضطرار
الا انهم قد تمكنوا من دفعها بالمجاهدة ولهذا قد يجاهد صاحب الاخلاق الرذيلة فى دفعها

بنجو نفسه عنها وكان الاخلاق الرذيلة مما يمكن سلبها فالمجاهدة كذلك الاخلاق الجميلة يمكن
سلبها بالمجاهدة وكما ان صاحب الاخلاق الرذيلة مأمور بسلبها عن نفسه وقد يستحق العقوبة
على التقصير في ذلك كذلك صاحب الاخلاق الجميلة بالمحافظة عليها فيوجر عليها ويلوم صاحب
الملكة الرذيلة بل تمكنه من ازالتها كان معذورا في تركها لانها الامر غير معذور في العمل
بمقتضاها لعدم اضطراره اليه ثم المراد باستعداد الذوات لما يفاض عليها من الملكات ان
لها من جهة كونها تلك الذوات اهلية تلك الافاضة بمقتضى قانون الحكمة كما انه لا يمكن افاضة
غيرها عليها فاستنادها هذا الاستعداد الى الذوات كاستناد الفردية الى الثلثة والزوجية
الى الاربعة فلا يعلل بامر غير الذات ولما كانت الذوات معلومة له تعالى بما لها من الاستعداد
وكانت الحكمة قاضية بايجادها او وجدها واعطاها ما كانت طالبة له بلسان الاستعداد
فان كل شيء عنده بمقدار وآتاكم من كل ما سألتموه ولا فرق في هذا البيان بين ان تقول بان
المجعول بالاصالة هو الوجود والماهية اذ على الاول يكون الى الوجود الخاص المحدود
بالحد وبالخاصة مستعدا للافاضة المترتبة عليه وعلى الثاني تكون الماهية الخاصة كذلك وهذا
النوع من الاستعداد ينبغي ان يسمى الاستعداد الذاتي والاستعداد الاولي الثاني اختلاف
الادراكات والملكات والاحوال المكتسبة بواسطة الاعمال ويرجع سلسلة استنادها الى
الاستعداد الذاتي وسيعرف بعض الكلام في هذا المقام في سابقه وينبغي ان يسمى هذا النوع من
الاستعداد بالاستعداد الكسبي الثانوي ومن هذا الباب زيادة الهداية في حق المؤمن و
ربط قلبه وتثبيته ونحوها المشار اليها في قوله تعالى انهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم
هدى وربطنا على قلوبهم وقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقويهم وقوله
تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه وقوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت واما ما
ذكر في قوله تعالى وهو الذي حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق
والعصيان فيمكن ان يكون منشأ هذا النوع من الاستعداد والاستعداد الذاتي وكذلك
من هذا الباب الطبع في حق الكافر واشباهه المشار اليها في قوله تعالى وذلك بانهم آمنوا
ثم كفروا فطبع على قلوبهم وقوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم وقوله تعالى و

اشربوا

تغيير القلوب

واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم وقوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم وقوله تعالى وجعلنا قلوبهم
قاسية وقوله تعالى جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم اكنة
ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا وقوله تعالى وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم
فهم لا يبصرون وقوله تعالى ان الذين لا يؤمنون بالآخرة زينا لهم اعمالهم الى غير ذلك واما ما اشير اليه
في قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها
ولهم آذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل واولئك هم الفاسقون فالظاهر انه من الاستعداد
الذاتي واعلم ان الدواعي وما يستند اليه من الاركان والملكات والاحوال بكلا نوعيها المتقدمين وان
كانت شرائط لصدور الافعال من النفس الا ان لها عند التحقيق نوع اعداد لها في صدور الافعال التي تنبعث
منها على وجه الاختيار لما ان منها معدا لصدور الخير يسمى انعام العبد به بدون اعطائه ظاهرا وضعا
توفيقا وهو يقتضيه تعالى على العبد الا على القدر المعتبر في صحة تكليفه بما يعلمه منه منه الطاعة وعمل
الخير وقد يسمى تاييدا وهداية وقال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه وقال لعيسى بن مريم اذ ايدتك بروح
القدس وقال النبي انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وتخصيص البعض به لاختصاص
الاهلية بهم كما يدل عليه برهان الحكمة وامتناع الترجيح من غير مرجح وقال الله تعالى والزمهم كلمة التقوى
وكانوا احق بها واهلها ويختلف مراتبه باختلاف مراتب الاهلية كما قال عز ذكره في حق انبيائه ولقد
فضلنا بعض النبيين على بعض وقال في حق ملكته وما منا الا له مقام معلوم وما كان منها معدا لصدور
الشر يسمى اعطاؤه بدون الانعام عليه بما يعارضه خذلانا واستدراجا قال جل ذكره سنستدرجهم
من حيث لا يعلمون وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما وتوضيح ذلك ان النفس منبع الشرور والشهوات كما قال
جل شانه حكاية عن يوسف ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي فانه ان تركت بحالها بعدها بعثها
باختيارها الا القبائح والمعاصي وان انعم عليها بما يعارض دواعيها وشهواتها سلمت من مفاسدها
قال جل شانه لنبيه ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا وقال ولولا فضل الله عليكم ما
زكى منكم من احد ابدا قال الصادق لحمران حين عرض عليه دينه فاقره عليه لا تمل الى هيئة نفسي
الا الله هداك وبما عدها على ذلك ظاهر قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن
نفسك وان كان الكل من عنده تعالى باعتبار وفوقه تشبيه وفضائله كما قال جل شانه قل كل من عند الله

ولا يتأتى في نعيم لانه لمحل البحث كون الحسنة والسيئة في صلة الاية بمعنى الرخاء والشدة او الرخص
والجنة ونحو ذلك لا بمعنى الطاعة والمعصية لانهم ما كانوا يسندون طاعتهم الى الله ومعاصيهم
الى النبي وذلك لما تقرر سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد مضافا الى مساعدة
بعض الاخبار على ذلك اذا عرفت ذلك تبين عندك انه تعالى اولى بحسنات العبد منه وان العبد اولى
بسيئاته منه تعالى كما ورد في الحديث ويمكن ان يعبر عن ذلك بوجه آخر وهو ان الوجود على ما تقرر
في محله منبع الكمالات والخيرات كما ان الماهية منبع النقائص والشرور فاذا قوي جانب الوجود
وغلب على الماهية اثارها على اثارها على حسب ما فيه من القوة وبالعكس وحيث ان الوجود منه تعالى لانه
فعله فهو اولى به وبآثاره كما ان الماهية حيث كانت من العبد لانه حقيقته وذاته فهو اولى
بها وبآثارها الثاني يطلق الاستطاعة في حضارة على الاستطاعة المقارنة لمتعلقها من
الفعل او الترك وهذه استطاعة تامة وعلية فعلية لا ترها وقد تطلق عليه دفعة
كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واخرى على الاستطاعة المتقدمة على الفعل او الترك وهذه
استطاعة ناقصة لتوقفها على حصول امور غير حاصلة وهي غير مستطاعة للعبد وان كان
المتعين حصولها كبقائه وتمامها كان حاصلا من العدة وشرائطها الحاصلة وحدها كان
منها غير حاصل كزمان الفعل وغيره والعبد في هذه الاستطاعة متساوي النسبة الى الفعل
والترك بخلافه في الاستطاعة السابقة فانه لا ينفك بها على ان وقعه بها من فعل او ترك لامتناع
رفع الواقع وقد تطلق الاستطاعة على ما يعم القسمين وحيث ان الاستطاعة الاولى هي الاستطاعة
الحقيقية ورد في بعض الاخبار نفي استطاعة العبد قبل الفعل ونفيها عن غيره حال فعله كما قال الصادق
لرجل من اهل البصرة ان الله خلق خلقا فجعل فيهم آلة الاستطاعة ثم لم يفوض اليهم فهم مستطيعون
للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل فاذا لم يفعلوه لم يكونوا مستطيعين ان يفعلوا
فعلا لم يفعلوه لان الله اعز من ان يضاده في ملكه احد الحديث وقوله لان الله تعالى نعمل التولي لم
يفوض كما هو واضح الثالث قضية البراهين العقلية التي تقدمت الاشارة اليها ان ما صدر
منه تعالى من خلقه لشيء او ترك خلقه لشيء لا يكون الا لحكمة ومصلحة فانه لا يصدر
منه تعالى الا الجميل ولا يلزم وضوح حكمته عندنا بل لا نعجز عن تنويعها اجمالا وان خفيت تفاصيلها

على

الشرائع

على ما لها كما عرفتها ومنه يظهر ضعف ما ذكره بعض الحكماء العلامة من انه ليس في الامكان ابدع مما كان
ولا فرق في ذلك بين خلق المطيعين وغيرهم ولا في خلق المطيعين بين الكافرين منهم وغيرهم الا ان لبعضهم
في خلق الكافر شبهة معروفة وهي ان ذات الكافر اذا كانت مستعدة لصدور الكفر منها والطغيان
بحيث يستحيل انفكاكها عن ذلك في الخارج ولو بواسطة العلة والاختيار وكان ذلك موجبا للخلود
في النار واستلزم التألم في العذاب المستدام فاي فائدة في خلقه وايجاده والحال هذه بل الراجح
ترك ايجاده فان العقلاء يترددون في ايجاد مثل هذه الذات على وجودها ويرجحون عليه واما المؤمن
الفاسق بالنسبة اليه هين لانه وان ابتلي بعذاب الاهم بفضائح اعماله الا انه في ما بعد ذلك بالنعمة
الابدية المرتبة على ايمانه هما يرجح حكمة خلقه والجواب ان ايجاده نعم للكافر احسان منه بالنسبة اليه حيث
او جلبه فائدة وجعلها منه الايمان والفوز بثوابه من النعيم الابدي وعرضه ذلك وهداه اليه
كونه ذاته مقتضية لاختياره الكفر بعد اتمام الحجة عليه والوقوع في العذاب الابدي لا يصير احسانه الوجود
به احسانا محضا بل الانكار انما يتوجه عليه في صدور مقتضيات العذاب منه لاستناده الى اختياره وقلة تقدمه
وترجيح العقلاء عدمه على وجوده ليس بالنسبة الى موجوده بمعنى ان موجوده لو ترك ايجاده
لكان اولى بل بالنسبة الى ذات الكافر بمعنى انها لو كانت معدومة كان اولى بها لها من كونها
موجودة وكذلك الحال في كل تكليف لا يلزم المكلف بامتثاله فان التكليف بالنسبة الى المكلف راجح بمعنى ان
صدوره عنه اولى من عدمه لمكان الاوسعية اليه وبالنسبة الى المكلف مرجوح بمعنى انه لو لم يكلف لكان اولى
له وايضا قد يشتمل خلق الكافر على منافع عائدة الى المؤمن من حيث تحمل اذاه وجهاده اياه فلو ترك
ايجاده لادى الى تفويت حق المؤمن واضاعته ما يستعد له باحتمال الصبر على الكافر وتحمل بلوى المجاهدة
وما يعقبه منه الى حقه وقد يجاب عن ذلك بوجوه آخر نظائرها ظاهرة الوهن لاحد وفي التعرض
لها وهذا واعلم انه قد يتوهم ان الحجة المذكورة على تقدير صحتها لا ترد على الجبائية لان اللازم والاتفاق
قد يكون لهما جهات واعتبارات وضعفه ظاهر لان اللازم والاتفاقي اذا لم يكن صدورهما بالاختيار
امتنع اتصافهما بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لما مر من ان الفعل الغير الاختياري لا يوصف بهما بالاتفاق
ثم اعلم ان الدليل المذكور لو تم لكان اخص من المدعى لان مفاده نفي التحسين والتقبيح في اعمال العباد فقط
والمقصود نفيهما مطلقا لكن قد يشكل عليهم بان فعل الجوارح منحصر في الحركة والسكون وهما تامان حينئذ

ما تحتها من الافراد وان اختلفت بالعوارض الصنفية والشخصية وهذا في السكون واضح واما
الحركة فان قلنا بان القوى منها تخالف الضعيف في امر عرضي فحكمها حكم السكون وان قلنا بانهما
يختلفان في الذات كانت الحركة جنسا لما تحتها من الانواع المختلفة بالشدة والضعف لا ان الشدة
والضعف مما لا مدخل لهما ولو غالبا في التحسين والتقبيح مع ان حقيقة الشدة على هذا القول راجعة
الى حقيقة الحركة فيلزمها ما يلزمها فتكون منشأ التحسين والتقبيح هو نفس الحركة وهي تمام
حقيقة هذه الحركة وح فان قلنا بانها ذاتيان لزم ان تكون الحركات باسرها اما متصفة بالحسن
او بالقبح وكذا الحال في السكون وفيما تركب منه ومن الحركة فلا يمكن ان يتحقق بالنسبة الى كل نوع الا
حكم واحد واما كل شخص من الحركة او السكون اذا جعل مركبا مع شخص آخر من نوعه فلا يصح ان
يخالف حكمه حكم النوع لاتحادهما في تمام الحقيقة التي هي منشأ الحكم واختلافهما في العوارض الصنفية
لا يؤثر فيه على القول بالذاتية وجوابه منع انحصار الفعل في الحركة والسكون فان ما يلحقهما
من العوارض الصنفية والشخصية وما يتسبب لحصوله كالتاديب والتعذيب في الضرب ايضا
من فعل المكلف ضرورة استناد الجميع الى جعله وتاثيره وان كان في البعض بواسطة لها في حد
انفسها حقائق متكثرة فقضية عدم خلو الافعال عن الحسن والقبح الذاتيين اتصاف تلك العوارض
من حيث ذواتها باحد الوصفين ايضا غاية ما في الباب ان يكون للحركة مثلا في حد ذاتها حكم وللخصوصية
الصنفية اللاحقة لها ككونها حركة صلوتية او غصبية حكم ولما يتسبب للحركة مثلا حكم وهكذا والظ
ان اصحاب هذا القول لا يتحاشون عن ذلك كما سيأتي فيندفع الاشكال الخامس الثاني في كيفية ثبوت
التحسين والتقبيح وقد عرفت انهم اختلفوا في ان لحوقهما للافعال هل هو لذواتها او لصفات
لازمة لها او لصفة في القبيح دون الحسن او بالوجوه والاعتبار والتحقيق ان من الافعال ما يتصف با
لحسن بالذات كحسن الايمان ومن هذا الباب حسن التخلق بالاخلاق الجميلة كالجود والشجاعة ومنها ما يتصف
بالقبح بالذات كقبح الكفر ومن هذا الباب قبح التخلق بالاخلاق الردية كالبخل والجبن ومنها ما
يتصف بهما بالوجوه والاعتبار وهو الغالب كضرب اليتيم ظلما او تاديبا وقتل النفس ظلما وحدا
وتناول المحرمات تشهيا وتداويا الى غير ذلك مما لا يحصى وهذا بعد التنبيه عليه مما لا خفاء فيه ثم
الظ الذي يظهر من كلام القوم في المقام وغيره ان القائلين بالذاتية ويريدون به ان الحسن والقبح

مستندان الى ماهية الفعل اعني تمام حقيقته وان القائلين بانها الصفات اللازمة يريدون انهما
مستندان الى صفات خارجة لتمام حقيقة الفعل ولو بحسب الخارج ولهذا اورد عليهم بما سيأتي
ايراده ويؤكد ذلك ما نقلوه عنهم في مبحث النهي من منعهم اجتماع الامر في الجنس الواحد واعتذار
بعضهم عن اجتماعهما في السجود باعتبار ووجهه له تعالى وللصنم ان هو الا النهي بتعظيم الصنم وهو خارج
عن حقيقة السجود واما الذاتي بالمعنى الذي يقابله العرضي كما هو المتداول في السنة اهل الميزان
فليس بمراد هنا قطعا اذ لا مذهب وهم الى ان الحسن والقبح جزء من ماهية الفعل او تمام حقيقته
وقد يوجه كلامهم بانهم يريدون ان الحسن والقبح من اللواحق الذاتية للافعال المقيدة بالجهات اعني
اخذا الاصناف فيجعلون الحسن ذاتيا للطم اليتيم المقيد بكونه على وجه التاديب والقبح ذاتيا للطم المقيد
بكونه على وجه التعذيب وهكذا وعنه يظهر توجيه القول بانها الصفات اللازمة للفعل ايضا ويفرق
بينهم وبين قول الجبائية بانه قول الجبائية يجعلون التاديب والتعذيب جهتين تعليليتين لحسن اللطم
وقبحه فيكون حسن اللطم تارة لكونه تاديبا وقبحه اخرى لكونه تعذيبا وهذا التوجيه وان
كان في نفسه قريبا مخرجا لمقالة القائلين بالذاتية وبالوصف اللازم من وضوح الفساد واتضاح
البطلان الا انه مخالف لما هو المتداول نقله عنهم في المقام وغيره وحيث انا لم نقف على كتب اصحاب هذا
المذهب فالتعويل اذن في معرفة مقالتهم على ما حكاه الاكثرون لكن قد اشكل عليهم ح بان فعل
المحوار منحصر في الحركة والسكون وهما تمام حقيقة ما تحتها من الافراد وان اختلفت بالعوارض
الصنفية والشخصية وهذا في السكون واضح واما الحركة فان قلنا بان القوى منها تخالف الضعيف
في امر عرضي فحكمها حكم السكون وان قلنا بانهما يختلفان في الذات كانت الحركة جنسا لما تحتها من
الانواع المختلفة بالشدة والضعف لا ان الشدة والضعف مما لا مدخل لهما ولو غالبا في التحسين والتقبيح
مع ان حقيقة الشدة على هذا القول راجعة الى حقيقة الحركة فيلزمها ما يلزمها فيكون منشأ
التحسين والتقبيح هو نفس الحركة وهي تمام حقيقة هذه الحركة وح فان قلنا بانهما ذاتيان لزم
ان تكون الحركات باسرها متصفة بالحسن او بالقبح وكذا الحال في السكون وفيما تركب منه ومن الحركة فلا
يمكن ان يتحقق بالنسبة الى كل نوع الا حكم واحد واما كل شخص من الحركة والسكون اذا جعل مركبا
مع شخص آخر من نوعه فلا يصح ان يخالف حكمه لحكم النوع لاتحادهما في تمام الحقيقة التي هي منشأ

الحكم واختلافهما في العوارض الصنفية والشخصية وما يتسبب لحصوله كالتاديب والتعذيب في الضرب
ايضا من فعل المكلف ضرورة استناد الجميع الى جعله وتاثيره وان كان في البعض بواسطة ولها في حد
انفسها حقائق متكثرة فقضية عدم خلو الافعال عن الحسن والقبح الذاتيين اتصاف تلك العوارض
من حيثية واتصافها باحد الوصفين ايضا غاية ما في الباب ان يكون للحركة مثلا في حد ذاتها حكم
للخصوصية الصنفية اللاحقة لها ككونها حركة صلوتية او غصبية حكم ولما يتسبب للحركة مثلا حكم
وهكذا والظ ان اصحاب هذا القول لا يتحاشون عن ذلك كما سيأتي فيندفع الاشكال ثم انهم اوردوا على
القائلين بالذاتية وبالصفة اللازمة ايضا اما الاول فانهما لو كانا ذاتيين او لصفة لازمة لهما لزم
ان لا يكون الفعل الواحد حسنا تارة وقبيحا اخرى والتالي باطل اما الملازمة فلاستحالة تخلف ذاتي
الشيء عنه وعلى ما هو ثابت في محله واما بطلان التالي فواضح ضرورة ان الكذب قبيح وقد يحسن اذا كان
فيه عصمة نبي من ظالم او انقاذ بريء من باغ وانحصر طريق التخلص فيه الى غير ذلك مما لا يحصى له
وعليه يبتني مسألة جواز النسخ المتفق عليه بين اهل الاسلام واما الاعتذار بان الكذب في الفرض
المذكور ارتكاب لاقل القبيحين فان اريد انه باق فيه على صفة القبح بمعنى كون فاعله مستحقا للذم
كما هو المعنى المبحوث عنه فمخالف للحكم الضروري اذ لا يحسن ذمه على الفعل والترك فكيف يترتب الذم على كل منهما
مع ان ذلك يؤدي الى التكليف بالمحال بناء على امتناع الحسن والقبح للتكليف على حسبهما كما هو المعروف بين العدلية
وان اريد به زوال وصف القبح بالكلية لمصادمة جهة اخرى اقوى من جهته فقد بطل دعوى الاستناد الى
الذات او لازمها لان ما بالذات لا يتخلف الا ان يراد به كون الذات علة لو لم يمنع منه مانع لا مقتضى
مجوز التخلف وسقط الايراد الا انه خلاف ما فهم القوم من كلامهم الثاني انهما لو كانا ذاتيين او لصفة
لازمة لاجتمع النقيضان في قول من قال لاكذبن غدا والتالي باطل بيان الملازمة ان القول المذكور لا يخلو
اما ان يكون صادقا او كاذبا وعلى التقديرين يجتمع فيه صفتا الحسن والقبح اما على تقدير صدقه فلحسنه
من حيث كونه صدقا وقبحه من حيث استلزامه وقوع متعلقه من الكذب وهو قبيح وقبيح ما يستلزمه
لان مستلزم القبيح قبيح واما على تقدير كذبه فلانه قبيح من حيث كونه كذبا وحسن من حيث استلزامه
لعدم وقوع متعلقه من الكذب وترك القبيح حسن فيحسن ما يستلزمه وبالجملة فكل من الصدق والكذب
في الفرض المذكور حسن وقبيح باعتبار نفسه وباعتبار لازمه فيجتمع الوصفان في كل منهما وفي القول المتضمن

القول
باحدهما وهما متناقضان اما الاول فلان القبح عدم الحسن او لانه يستلزمه فيلزم من اجتماعهما في
المذكور اجتماع المتناقضين فيه وهو المقصود بالتالي واما بطلانه فواضح وقد يقرر اجتماع المتناقضين
في كلام العبد لانه على تقدير كونه صادقا يكون حسنا من حيث الصدق وقبيحا من حيث استلزامه
الكذب كلامه السابق وعلى تقدير كونه كاذبا يكون قبيحا من حيث الكذب وحسنا من حيث
استلزامه لصدق الكلام السابق ولو صعف قبح مستلزم القبيح ما لم يكن علة اندفع الاشكال
بالتقدير الثلثة الاول وبقي الاشكال على التقدير الاخير وهو كاف في الابطال وقد يتخيل
ان الايراد المذكور اما مشترك الورود على غيرهم او مشترك الاندفاع عنهم وعن القول
بانها الصفة اللازمة وذلك لان القائلين بالوجوه والاعتبار ان جعلوا الحسن والقبح لاحقين
لنفس الفعل لزم الاشكال المذكور لامتناع ان يتصف فعل واحد بالحسن والقبح وان كان
اتصافه بهما بالوجوه والاعتبار ضرورة تنافيهما وان جعلوهما لاحقين للفعل ماخوذا مع
كل من الجهتين على الانفراد فيجري مثله على القول بالصفة اللازمة فان الفعل الماخوذ مع احد
الصنفين غيره ماخوذا مع الاخرى فلا يتم الايراد على هذا القول ايضا وضعفه ظاهر اذ للقائل
بالوجوه والاعتبار ان يجعل كلام الكلامين حسنا بمعنى كونه خلوا عن القبح لمكان التدافع بين الجهتين
ان كان لا يرى رجحانا لاحدهما والا تعين عنده ترجيح الاقوى ونفي الاضعف وكيف كان
فلا يلزم من مذهبه الاجتماع اذ ليس عنده من الصفات اللازمة ما يحسن الصدق ويقبح الكذب
عنه بالوجوه والاعتبار ولهذا قد يقبح الاول عنده ويحسن الثاني واما الاعتذار باخذ الجهة
تقييدية لا تعليلية فغير مجد نفعا وذلك لان الجهة اذا اخذت تقييدية للفعل فالحسن والقبح
اما يلحقان المقيد بشرط القيد او المجموع المركب وكلاهما محال اما الاول فواضح للزوم الاشكال
المذكور عليه من اجتماع المتناقضين ولا اثر لاختلاف القيد مع اجتماع القيدين واتحاد المقيد قطعا
واما الثاني فلان تعلق الحسن بالمركب يقتضي تعلقه باجزائه في ضمن المركب وهو بيانا في تعلق القبح به في
ضمن مركب آخر هو مع اجتماع التركيبين اللزوم اجتماع المتناقضين في الجزء كما مر اذ لا فرق في ذلك بين
التعلق الاستقلالي وغيره مع ان احد الجنسين مما فيه لازمة للفعل ولا يستقيم استناد القبح اليها
على مذهب القائلين بانها الصفات اللازمة فصل ومما يتفرع على المسألة المتقدمة مسألة التكليف بالمحال

وقد اختلفوا فيه على اقوال ثالثها التفصيل بين الممتنع الذاتي وغيره فيمنع منه في الاول دون الثاني
واختاره الحاجبي ورابعها التفصيل بين ما اذا استند الامتناع الى اختيار المكلف وغيره فيجوز
في الاول دون الثاني واختاره جماعة من اصحابنا والمختار عندي هو المنع مط وموضع النزاع ما اذا
لم يستند الامتناع الى اختيار المكلف بالنسبة الى الزمن الذي لم يرتفع فيه تمكنه منه واما اذا استند
الامتناع الى ارادته مع بقاء التمكن على الفعل فلا نزاع لاحد في جواز التكليف به فان الممتنع با
لاختيار لا ينافي الاختيار كالواجب به لنا ان التكليف بالمحال قبيح باتفاقهم فيمتنع صدوره منه تعالى
اما الاول فلقضاء الضرورة به بعد ثبوت الاصل المتقدم من الحسن والقبح العقليين فان العقلاء
يعدون طلب المحال واقتضائه لغوا ويرمون فاعله الى السفه واما الثاني فلان علمه تعالى وحكمته وغناه
يحيل صدور القبيح منه وذلك واضح حجة القائلين بجواز التكليف بالمحال مط انه تعالى كلف الكافر
بالايمان مع انه ممتنع في حقه لانه لم يرده منه ولانه تعالى علم بكفره فيمتنع الجهل في علمه تعالى ولانه تعالى
كلف بالايمان بجميع ما جاء به النبي صلعم مع ان من جملة ما جاء به النبي صلعم انه لا يؤمن فيجب عليه الايمان
بانه لا يؤمن وهو محال وان التكليف بالمحال معقول في نفسه ولا مانع منه الا القبح العقلي وقد
مر تقريره والجواب اما عن الاول فبان عدم ارادته تعالى ايمان الكافر ان كان بمعنى عدم رضائه به فلم
كيف وقد قال جل شانه ولا يرضى لعباده الكفر وان كان بمعنى عدم مشيته وتقديره فلا ينافي كونه
باختيار الكافر واختياره وقدرته كما مر فلا يكون تكليفا بالمحال واما عن الثاني فبان علمه تعالى وان استحال
انفكاكه عن المعلوم لكنه لا ينافي قدرة الكافر وتمكنه كما مر بيانه فلا يكون تكليفه بخلاف معلومه
تكليفا بغير المقدور واما عن الثالث فبان ابا جهل لم يكلف بالايمان بانه لا يؤمن بل اما انه لم يكن
قد اخبر عنه هذا الاخبار وكلف بالايمان بجميع ما جاء به النبي صلعم اجمالا او كلف بالايمان بما عدا
ذلك او كلف بالايمان في زمن السابق بانه لا يؤمن في زمن اللاحق على ان هذه الوجوه الثلثة انما تدل
لا تدل على وقوع التكليف بالمحال وهم لا يقولون بوقوعه على ما حكاه بعضهم ومع ذلك فبطلانه معلوم
من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها الى غير ذلك واما عن الرابع
فتمام بيانه احتج الحاجبي على جوازه في غير الممتنع الذاتي ببعض ما مر وعلى امتناعه في الممتنع الذاتي بانه
يمتنع تصوره فيمتنع التكليف به فان التكليف بالشيء عبارة عن استدعاء حصوله فيتوقف

على

على تصوره وتصور حصوله تصور الشيء على خلاف حقيقته وهو محال ثم اورد على ذلك امرين
تعرض لدفعهما الاول ان المستحيل كالجمع بين الضدين لو لم يمكن وصفه بالاستحالة لان العلم بصفة
الشيء فرع تصوره واجاب عنه بان الجمع المتصور هو الجمع بين المختلفات وهو الذي حكم بنفيه
وبان الممتنع هو تصوره مثبتا لا مطلقا والذي يلزم من ذلك امكان تصوره منفيا لا مطلقا ويلزمه
ذلك امكان فلا منافات وتوضيح ذلك على ما حققه بعضهم هو ان المستحيل ما يمتنع ان يحصل
له صورة في العقل كان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين واجتماع الضدين فيتصوره اما على سبيل
التشبيه بان يلاحظ بين المختلفين كالسواد والحلاوة وصف الاجتماع ثم يقع مثل هذا الوصف لا
يمكن حصوله بينهما او على سبيل النفي بان يعقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد
والبياض هذا ولا يخفى انه ان اريد باستحالة تصور المستحيل الذاتي استحالة حصول صورته في الخيال
نسلم لكن نمنع توقف الطلب على امكان حصول صورة المط في الخيال وانما يتوقف على امكان تصوره
في الجملة وان اريد استحالة حصول صورته في العقل كما صرح به في التوضيح فممنوع وهذا المفهوم
حاصل في العقل وحصوله فيه عبارة عن تصوره وذلك لان دائرة العقل اوسع من دائرة الخيال
والخارج من وجه ولهذا توجد الكليات بوصف الكلية في العقل ويمتنع تحققها في الخيال والخارج
واما الوجه الثاني فضعفه ظ لان الحكم بالنفي فرع تصور الطرفين كالحكم بالاثبات واما ما
يقال هنا ان السالبة لا تستدعي وجود الموضوع مط بخلاف الموجبة فانها تستدعيه فمعناه
ان السالبة من حيث الصدق لا تستدعي وجود الموضوع بحسب الظرف الذي اعتبر السلب بالنسبة
اليه مط بخلاف الموجبة فانها تستدعي وجود الموضوع بحسب الظرف الذي اعتبر الايجاب بالنسبة
اليه محققا او مقدرا ومرجع ذلك الى ان انتفاء شيء عن شيء لا يستدعي وجود ما انتفى
عنه بحسب الظرف الذي اعتبر الانتفاء بالقياس اليه لا محققا ولا مقدرا سواء كان الظرف
ذهنا او خارجا بخلاف ثبوت شيء لشيء فانه يستدعي ثبوت ما ثبت له بحسب الظرف الذي
اعتبر الثبوت فيه باحد الاعتبارين وليس المراد ان السالبة من حيث كونها حكما بالسلب
لا يستدعي وجود الموضوع مط كيف ومورد السلب انما هو النسبة الحكمية كالايجاب وهو مما يمتنع
تعقلها بدون طرفيها الثاني انه لو امتنع تصوره لامتنع الحكم الثبوتي عليه بانه ممتنع

او معدوم فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوته ويكفي ذلك في صحة طلبه واجاب عنه اولا بان
المستحيل هو الامر الخارجي دون الذهني المتصور فلا يكون المستحيل هو المتصور وفيه ان الامر
الذهني المتصور عنوان للامر الخارجي المستحيل ومرآة لملاحظته فكيف يكون المتصور اي الملحوظ
بهذا العنوان غير المستحيل والا لامتنع الحكم عليه بالاستحالة وثانيا انه لو كان متصورا لكان ممكنا
فيكون الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل وفيه ان كون الشيء ممكن الوجود في الذهن لا ينافي كونه ممتنع
الوجود في الخارج والحكم على الموجود الذهني بالامتناع ليس من حيث كونه موجودا في الذهن
لامكانه بهذا الاعتبار بل باعتبار جعله مرآة لملاحظة امر وجوده في الخارج فلا منافات وكذلك
الحال في الحكم على الممتنع الذهني كحكمنا على الموجود الخارجي بانه ممتنع التحقق في الذهن فانه حكم على العنوان
الموجود في الذهن باعتبار كونه آلة ومرآة لملاحظة ما يمتنع تحققه فيه فان امتناع وجوده في الذهن
لا ينافي امكان وجود وجهه فيه الحاكي عنه المعرف لاحكامه ولوازمه ومثله الكلام في الحكم على ما ليس
بموجود ذهنا وخارجا كقولنا المعدوم المطلق لا يحكم عليه بشيء ولا يشكل بان هذا ايضا حكم عليه لان
المراد انه لا يحكم عليه باعتبار نفسه لا باعتبار وجهه وكذا الحال في الممتنع وجوده ذهنا وخارجا كوجود
الممتنع في الخارج وثالثا بان الحكم على الخارج بالامتناع يستدعي تصوره في الخارج وهو محال لانه تصور
للشيء على خلاف حقيقته وفيه ان تصور المستحيل في الخارج لا يوجب كونه تصورا على خلاف حقيقته
اي مفهومه كيف والتقدير انه تصور لمفهومه وانما يوجب كونه تصورا له على خلاف حقيقته
بمعنى ما يمكن تحققه به في الخارج واضح حجة المفصلين في المقام بين ما استند استحالته الى اختيار المكلف وغيره
اما على منعه فيما لم يستند استحالته الى اختيار المكلف فما مر من حجة المنع واما على جوازه فيما استند استحالته
الى اختياره فهو انه لولاه لخرج كثير من افراد الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا والتالي بط اما الملازمة
فلان الواجب اذا توقف على مقدمات وتركها المكلف فلا يخلو اما ان يبقى التكليف في حقه وهو التكليف
بالمحال اولا فيلزم ان لا يكون وجوب الواجب مطلقا مشروطا بحصول تلك المقدمات وهو المراد بالتالي
واما بطلانه فواضح وان المستند على امتناع التكليف بالمحال قبح العقل وهو لا يجري فيما استند الى اختيار
العبد اذ لا يقطع العقل بقبحه والجواب عن الاول انا نختار عدم بقاء التكليف بعد ارتفاع القدرة
ونمنع لزوم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا اذ المعتبر في الخروج بالنسبة الى زمن القدرة لعلمه

مايوجبه

ما يوجبه وان اعتبر بالنسبة الى ما بعده فهو لا يوجب ان يكون الوجوب مشروطا ببقائه مشروطا
ولا اشكال عليه انه يكفي في عصيانه واستحقاقه العقاب تفويته فعل الواجب بعد وجوبه بتقصيره و
اختياره ولا يعتبر في ذلك اتصال التكليف بزمن ترك الواجب وبيانه اوضح الافعال التي تتولد
من الفعل الاختياري فهي اختيارية له بالنسبة الى زمن اختياره السابق بمعنى انه في زمن وجود
الاختيار المؤثر في الفعل الذي تولدت منه كان له ان يتسبب لحصولها بفعله او لعدمها بتركه وان
كانت اضطرارية بالنسبة الى ما بعده من حصول ذلك الفعل الاختياري حيث انه لا يتمكن حينئذ من
التسبب لعدمها والتكليف الفعلي عندنا انما يجوز ان يتعلق بها فعلا او تركا حال وجود الاختيار
اما بعده ومتقاعد فيمتنع بقاء التكليف بها ولا يلزم منه وقوعها بلا حكم بالنسبة الى ما بعده من
الاختيار كيف وهي من والتكليف الذي يتحقق في ذلك الزمان وانما اللازم وقوعها بلا حكم
بالنسبة الى ما بعده من الاختيار اذ لا تكليف بها فيه فهي واجبة فعلا او محرمة بالايجاب السابق
او التحريم السابق كما انها اختيارية بالاختيار السابق وليست واجبة او محرمة بايجاب مقارن كما
انها ليست اختيارية باختيار مقارن وقدم التنبيه على ذلك في مبحث المقدمة وعن الثاني ان حكم
العقل بقبح التكليف بالمحال وطلبه يعم كلا من الصورتين كما يعمهما ما دل على عدم وقوعه من الايات
والاخبار ولا فرق في ذلك بين التكليف الابتدائي وغيره وربما تظهر ثمرة الفرق وهو ما نشأ عن قلة
التدبر فيمتنع لا يقبح ان يراد صورة الامر من باب التهكم او الاهانة او حمل المخاطب على التحسر والتحزن
كما في قوله تعالى قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا وقوله جل شانه ويدعون الى السجود فلا يستطيعون
واما ما ورد في بعض الاخبار من ان من كذب في رؤياه متعمدا يكلفه الله يوم القيمة ان يعقد
شعيرة وما هو بعاقد فالظاهر ان التكليف هنا بمعنى طريق التخلص عن عقوبة تلك المعصية او للتنبيه
على العجز عن التخلص كالعجز عن عقد الشعيرة وربما يحتمل ان يكون هذا التكليف متمكنا من عقدها
لكنه لا يفعل لصعوبته عليه حتى انه يستسهل العقوبة بالنسبة اليه ولعل من ذلك واشباهه نشا
الوهم فتوهم نفي التكليف بالمحال بعض سائر المذاهب واما التكليف بما فيه عسر وحرج فيمنع في شرعنا ويدل
عليه بعد الاجماع قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله جل شانه يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر وقوله صلعم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة الى غير ذلك من الايات والاخبار وبالجملة

فالمستفاد منها قاعدة كلية هي انه تعالى لم يكلف هذه الامة بالتكاليف الشاقة وانما كلفهم
بما دون الطاقة فكل حكم يؤدي الى العسر والحرج بالنسبة الى اكثر موارده واغلب افراده مرتفع
عنا هو اصله حتى بالنسبة الى الموارد التي لا يترتب عليه فيها عسر وحرج اذا اناطة الحكم بصورة
تحقق العسر والحرج مؤدية الى العسر والحرج الا ترى انه لو اوجب لنا الاكل والشرب والنظر والنوم
او الكلام او المشي او ما اشبه ذلك بقدر ما يندفع به العسر والحرج لادى الى العسر والحرج واما
الاحكام التي لا تؤدي الى ذلك الا نادرا فنفيها مقصورا على الموارد التي يتحقق فيها العسر والحرج
وهو بقدر ما يندفع به الضرورة كاكل الميتة في المخمصة وشرب المتنجس عند العطش الشديد وما اشبه
ذلك فلا يتعدى الى غيرها ولا فيها الى ما يزيد على قدر الضرورة اذ اناطة رفع المنع هنا بما
يندفع به الحرج مما لا حرج فيه لندرة موارده قال جل شانه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه وقال بعد ذكره فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم ثم ان ما كان المستفاد
من الايات والاخبار المتعلقة بالمقام ان القاعدة المذكورة مطردة في جميع جزئياتها غير مخصصة
في شيء من موارده ما ليتم المنة على هذه الامة من بين الامم برفع الاصر عنهم كما سيأتي التنبيه
عليه فربما توجه الاشكال عليها باعتبار اشتمال جملة من الاعمال الشاقة وقد ثبت التكليف بها في
هذه الشريعة فلا بد من التنبيه عليها وعلى دفعها فمنها الجهاد وهو من اشق الاعمال لما فيه من
تحمل الجروح واتلاف النفوس ووجوبه عند تحقق شرائطه معلوم من الدين والجواب ان المعتبر
في المقام ما يكون فيه حرج وضيق على اغلب الانام فلا عبرة بالنادر منهم نفيا واثباتا ولا ريب
ان الاقتحام في الحروب مما يستسهله وسيما طالب اكثر الناس لدفع العار عن نفسه وحماية ماله او من
ينتسب اليه من اهله وعشيرته او لتشييد اركان من يصله ببعض العطايا او ينعم عليه ببعض الهدايا
باخذ الاموال الغنيمة واهلاك من يعاديه ولا ريب ان هذه الدواعي متحققة في حق المؤمن بالنسبة
الى جهاد الكفار مع ما له من جزيل الثواب العظيم الاجر فينبغي ان يكون في حقه اسهل وكذا الحال في
وجوب الدفع عن النبي صلى الله عليه وسلم او الامام عليه السلام وتحمل ما يوجبه الهما من الاعداء من الطعن والنبل وغير
ذلك وان علم بادائه الى التلف كما فعل اصحاب الحسين عليهم السلام اعلى الله درجتهم وشكر سعيهم يوم الطف هذا
ويمكن ان يقال بخلوص صدق العسر والحرج باختلاف المصالح المقتضية للتكليف بالفعل فرب فعل عسر

بعد

بعد سهلا بالنسبة الى ما يترتب عليه من المصالح الجليلة وربما يعد ما دونه عسرا بالنسبة الى
قلة ما يترتب عليه من المصالح الا ترى ان العبد مع كونه معدا للقيام بمصالح سيده وحوائجه
لو امره سيده بما يلزم لتحصيل ما لا يبر له كعشر دراهم بحيث لا يكون معضوده الا تحصيل ذلك عد ذلك
حرجا وتضييقا على العبد ولو امره بمباشرة لتحصيل اموال كثيرة لم يعد ذلك حرجا وتضييقا
عليه فكذا العباد مخلوقون للقيام بمحاسن الاعمال والتحرز عن قبائحها فاذا قبح العمل او الترك
وصعب على المكلف ولم يكن هناك ما يجبر تكليفه من جهة الاخبار كان التكليف به حرجا واذا
كان حسنه وتناهى فيه لم يكن الامر به حرجا وان صعب على المكلف وشكل بان مصالح الامتثال
لاوامره تعالى ونواهيه باسرها جليلة لما فيه من الفوز بالمثوبات الباقية والوصول
الى الدرجات العالية بل الحلا قل تلك المثوبات اعظم من تحصيل جل فوائد الدنيا بل كلها فينبغي ان يستسهل
فيه جميع الصعاب فلا يبقى اثر للقاعدة وهو مخالف للايات المذكورة ويمكن دفعه بان تلك
المثوبات وان كانت في نفسها جليلة الا ان اكثر العباد لحجبهم عنها وضعف يقينهم بها مع غلبة
حب العاجلة عليهم وتطبعهم على مراعاة المصالح الظاهرية لو كلفوا بتحصيلها بمزاولة اعمال شاقة
عرية عن المصالح الظاهرية عد ذلك في العرف والعادة حرجا وضيقا بخلاف ما لو كانوا بتحصيلها
بمزاولة اعمال شاقة مشتملة على مصالح ظاهرة كالجهاد المشتمل على اظهار نائرة القوة الغضبية
المنبعثة من العادات الدنيوية مع ما فيه من تحصيل المنافع الدنيوية فان الامر بمثل ذلك لا يعد
حرجا بل ربما يعد المنع منه في حق كثير من الناس حرجا ومما يؤيد ما ذكرناه ان الشارع قد اباح
ارتكاب بعض المحرمات عند خوف الضرر اليسير كتناول المال المتخفي عند خوف هرب بوم مثلا ونحوه ولم
يبح مثل ذلك الزنا لا سيما بالمحارم كالام والاخت ومنها مجاهدة النفس في اختيار دين الحق
ونحوه مما هو معلوم بالضرورة وان شق على النفس مشقة مفرطة بل قد يكون اشق من اتلاف
النفس ولهذا كان بعض الكفار يعد اسر المسلمين لم يمكن نفسه للقتل ولا يختار الاسلام ليسلم منه
ولولا صعوبة الاسلام عليه من جهة حمية الجاهلية بحيث يستسهل دونه الموت مع ظهور
ما فيه من المشقة الشديدة على النفس لما اصر على الكفر وقد حكى الله سبحانه عن بعض الكفار بقوله واذ
قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم وقال

بعض اهل النفاق النار ولا العار وكذا الحال في وجوب دفع النفقات والصدقات الواجبة
على من تناهى في البخل وشح النفس فانه قد شق عليه دفعها مشقة لا يتحمل مثلها عادة ومع ذلك
يثبت الوجوب في حقه والجواب ان المشقة الناشئة من جهة خبث الاخلاق ورذالتها غير
معتبرة في المقام وانما العبرة في المشقة الناشئة من جهة ضعف البدن او صعوبة العمل في نفسه
لان هذا هو المتبادر من ادلة نفي العسر والحرج وحكمة الفرق بين الامرين ظاهرة فان المشقة
في الاول ناشئة من قبل المكلف لا من قبل التكليف ومن هنا يتجه ان نقول ان التكليف في الغرض
المذكور لا يعد عرفا تكليفا بما فيه ضيق وحرج الا ترى ان السلطان لو الزم من تناهى في البخل
بدفع الخراج لم يعد عرفا مضيقا عليه وان شق على المعطي البخل مشقة لا يتحمل مثلها عادة ومن هذا
البيان يظهر وجه نقض اخر عن تكليف من يشق عليه الجهاد فان منشأه غلبة صفة الجبن عليه
وهي صفة رذيلة لا عبرة بالمشقة الحاصلة من جهتها في المقام ومنها تمكين النفس من القصاص
والحد في موارده ووجوب التمكين منهما مع ما فيه من المشقة الشديدة بل هذه المشقة اشد من المشقة
الواردة على النفس من الاغتسال في البرد الشديد مع انه يحكم بسقوط وجوبه اذا كانت
مشقة لا يتحمل مثلها عادة عملا بالقاعدة المذكورة ولهذا لو خير المكلف بينه وبين التمكين من
القصاص مثلا اثره عليه والجواب ان المتبادر مما دل على نفي العسر والحرج نفيهما عن المكلفين ابتداء
دون ما يكون مستندا اليهم بسوء اختيارهم ومن هنا يتجه ان نقول بوجوب الغسل في الفرض المذكور
اذا استند الى تعمد سببه المكلف بعد دخول وقت التكليف نعم لو خاف الضرر على نفسه
بمرض او حرف سقط الوجوب عنه بل حرم عليه لا للقاعدة المذكورة بل لما دل على نفي الضرر
وتحريم القاء النفس في التهلكة وغيرها مما استفيد لعل الظاهر ان نفي الحرج لم يكن مطردا في جميع
الامم السابقة بل بعضهم كلفوا بالتكاليف الشاقة كما يدل عليه قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم
والاغلال التي كانت عليهم وقوله جل شانه ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقد
ما ورد من ان بني اسرائيل اذا اصابهم البول قرضوا ابدانهم بالمقاريض ولا ينافي ذلك انهم
كانوا ابسط منا جسما واتم قوة فيخرج تلك التكاليف كانت بالنسبة اليهم شاقة وليس في الرواية
على تقدير تسليمها ما يدل على طاقة غير هم صح ذلك ولو سلم فلعل الوجه في عدم طاقتهم

ذلك

ذلك كونهم مكلفين بالمعاشرة وترك الرهبانية وتحصيل المعاش وذلك مناف غالبا للقيام
بوظائف الصلاة الكثيرة بخلاف بعض الامم السابقة فان الرهبانية والعزلة كانت مشروعة
في حقهم وربما كان ذلك انزل عليهم من السماء وكانت ابدانهم اصبر على الشدائد و
البلاء وذلك لا ينافي المقصود ومن هنا يظهر ان العسر والحرج منفيان عن شريعتنا بالكلية
كما قررناه او لا لانهما منفيان بالنسبة الى اكثر الاحكام المعتبرة فيها والا لم يتحقق الفرق لثبوت
مثله بالنسبة الى تلك الشرائع ايضا الا ان يفرق بشيوع الابتلاء بموارده في تلك الشرائع
وعمومه للمكلفين بها وندرة موارده بالنسبة الى شريعتنا واختصاصه بنادر من المكلفين
وهذا مما لا محيص عنه على تقدير المنع من بعض الاجوبة المتقدمة ولا ينافي نفي الحرج قاعدة
التحسين والتقبيح اما على ما نختاره في ذلك فواضح واما على ما هو المعروف فلجواز ان يتجرد ما
يشتمل عليه عنهما واعلم ان الظاهر من ادلة نفي العسر والحرج انتفاؤهما في التكاليف الاصلية والعارضة
باسباب سابقة فلا يتعلق النذر وشبهه بما يشتمل عليهما حتى انه لو خص موردهما لم ينعقد
على الظاهر وكذا الحال في امر من يجب طاعته شرعا كالمولى فليس له اجبار مملوكه بما فيه عسر ان كان
مسلما او بحكم واما الكافر والحيوان ان المملوك فالمتجه فيهما الجواز ان لم يكن هناك دليل اخر على المنع
ثم اعلم ان نفي الحرج والضيق مختص بالايجاب والتحريم دون الندب والكراهة لان الحرج انما في
الالزام في الترغيب في الفعل لنيل الثواب اذا رخص في المخالفة ولهذا لا يحرم خير العيدين وقيام
تمام الليل والسير الى الحج مشيا وايثار الغير بالمال الذي لا يضطر اليه على النفس الى غير ما لا
حصر له بل هذه درجة المتقين ومرتبة الواصلين لا يسع المقام بيانها الا وحدي من
الناس بل الظاهر عدم جريانه في الواجب المخير ايضا اذا تجرد احالة من الحرج للبيان الذي سبق نعم اذا
اشتمل الواجب التعييني على مشقة شديدة لا يتحمل مثلها عادة فلا اشكال في سقوط وجوبه التعييني
وفي بقاء وجوبه على وجه التخيير لو كان له بدل اضطراري كالعدول عن المشقة كالغسل في البرد الشديد
مع امن الضرر او بقاء رجحانه على وجه الاستحباب مع عدم البدل عند عدم قيام دليل عليه وجهان
من ان زوال الفصل يوجب زوال الجنس فيحتاج اثباته في ضمن فصل اخر الى دليل كامر ومن الجمع
بين الحكمة القاضية بنفي الحرج ومصالح الاخرى وبناء عليه ثبوت الرجحان قبل دخول وقت الواجب

لعدم المانع فلا يعقل تحريمه بعدة فصل تقسيم الحكم باعتبار الحاكم الى شرعي وعقلي فالحكم الشرعي ما جعله الشارع في الشريعة ما ليس بعقل تخرج بقيد الشارع ما جعله غيره وبقولنا في الشريعة ما جعله في غيرها كالاوضاع الشرعية بناء على ثبوتها فانها جعل في غير الشريعة وان كان الموضوع له مجعولا له فيها وبالقيد الاخير مثل الصلوة والصوم ما جعله الشارع في الشريعة وليس بحكم في المشهور بانه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء او التخيير والوضع فالخطاب جنس وخرج بتقييده بالشرع خطاب غيره وبقيد المتعلق بافعال المكلفين الخطاب المتعلق بغير الافعال كالذوات وبافعال غير المكلفين كفعله تعالى وينبغي ان يراد بالفعل ما يشمل الترك وافعال القلب ليدخل الاحكام الشرعية المتعلقة بها ومن منع تعلق التكليف بالترك فلا حاجة له الى التعميم الاول وبقيد الحيثية خطابه المتعلق بافعال المكلفين لا بالحيثية المذكورة كقوله تعالى ثم وليتم مدبرين والله خلقكم وما تعملون ومن فرق في ذلك بين ان يجعل ما مصدرية ويجعل موصولة وبعضهم خص الاحتراز بالتقدير الاول ولا وجه له لتعلق الخطاب على التقديرين بفعل المكلف ومن ترك قيد الحيثية كالغزالي فقد انتقض طرد حده بدخول ذلك فيه وانتصر له العضدي باعتبار الحيثية في المكلفين ورد به النقض بالاية الثانية حيث ان الخطاب فيها ليس متعلقا بافعال المكلفين من حيث كونهم مكلفين وهذا لا يجدي في رفع فساد حده لتوجه النقض عليه بالاية الاخرى وعلل انهم كانوا اتوها فاسقين في تخريج الاحكام الوضعية عنه والمراد بالاقتضاء ما يعم اقتضاء الفعل والترك مع المنع من النقيض وبدونه فيتناول الاحكام الاربعة التكليفية ويبقى الاباحة وهي المراد بالتخيير ويندرج الاحكام الوضعية في قولنا او الوضع ومن ترك القيد الاخير زعما ان الاحكام الوضعية ليست باحكام حقيقة وانما سمي احكاما باعتبار ما يلزمها من الاحكام التكليفية فقد خرج عن منهاج السداد وارتكب ما هو معلوم الفساد لوضوح مساعدة عرف المتشرعة على تسمية الجميع احكاما حقيقة وعلى الحد المذكور اشكالات منها انه لا يتناول الاحكام المتعلقة بفعل النبي صلى الله عليه وآله خاصة وهي المعبر عنها بخواصه لعدم عمومها المكلفين بل لا يتناول الاحكام المختصة ببعضهم كوجوب ستر غير العورة على المرءة في الصلوة لعدم عمومها غيرها بل لا يتناول شيئا من الاحكام لعدم عمومها لجميع الافعال فان الجمع المضاف كالجمع

المعرف

اما عقلي
او شرعي باعتبار الحاكم

المعرف باللام ظاهر في العموم والجواب ان المراد بالافعال والمكلفين الجنس فان الجمع المعرف قد ياتي لذلك كما صرح به فيتناول الجميع لصدق الجنس على الجميع ويشكل بانه مجاز ولا قرينة عليه ويرد الاشكال لا يصلح الا ان يدعى مساعدة المقام عليه ومنها ان خطاب الشرع قد يتعلق بفعل غير المكلف كصحة عمل الصبي وفساده وبيان الراجح وكراهة المرجوح واباحة المباح في حقه والجواب ان الصبي ان كان مميزا فلا نسلم توجه شيء من هذه الخطابات التكليفية اليه بل هو صالح عنوان المكلف اذ لا نعني به الا من يتوجه اليه خطاب الحكم غاية ما في الباب عدم توجه التكليف الخاص اعني الوجوب والتحريم اليه وهو لا ينافي صدق عنوان المكلف عليه بالمعنى الاعم وان لم يكن صالحا لذلك اعني كغير المميز او شرعا كالمميز عند من لا يعتد بعمله فلا نسلم انه لا حكم في حقه اصلا فلا يرد النقض الا بالحكم الوضعي فان ثبوته في حقه لا يتوقف على توجه الخطاب عليه وسيأتي الجواب عنه ومنها انه لا يتناول الاحكام الوضعية المتعلقة بافعال غير المكلفين كسببية اتلاف المجنون للضمان او بغير الافعال كطهورية الماء ونجاسة الاعيان المعهودة الى غير ذلك والجواب ان المراد بتعلقه بفعل المكلف في الجملة سواء كان ابتدائيا او ثانويا وتلك الخطابات وان تعلقت بغير المكلف ابتداء الا انها تعلقت بفعل المكلف بطريق الاول واللزوم ولو سلمنا فلا اشكال ولنيه بعض فهم هذا التعريف كما ترى انما يتم على مذهب الاشاعرة حيث اثبتوا الكلام النفسي وجعلوا منه الحكم الشرعي واما على ما يراه اصحابنا والمعتزلة من بطلان الكلام النفسي فالصواب انه يعرف بما ذكرنا او بمؤدى الخطاب المذكور ثم الحكم التكليفي ينقسم الى اقسام خمسة وقد مر واما الاحكام الوضعية فقد قسم بعضهم الى اقسام خمسة السببية والشرطية والمانعية والصحة والفساد وليس معتمدا لخروج كثير من احكام الوضع منها كالطهارة والنجاسة والملكية والحرية والرقية والزوجية والبنوة الى غير ذلك وينقسم الحكم العقلي ايضا الى تكليفي ووضعي وينقسم الاول الى احكام خمسة لان العقل اذا ادرك الجهات فاما ان يحكم بالحسن او بعدمه والثاني هو الاباحة العقلية وعلى الاول اما ان يكون حكمه بالفعل او الترك وعلى التقديرين اما ان يكون مع تقبيح النقيض او بدونه وهذه احكام اربعة عقلية اعني الوجوب العقلي والحرمة والندب والكراهة واما حكمه الوضعي فكحكمه بشرطية الفهم والقدرة للتكليف وسببية عدمها لسقوطه وصحة الفعل المرفع على الوجه الذي امر به لا عينها وغير ذلك ثم انه قد اتضح مما قررنا في التقسيم

حدود الاحكام التكليفية الشرعية والعقلية وان الواجب الشرعي ما الزم الشارع بفعله بمعنى انه طلب فعله ولم يرض بتركه والواجب العقلي ما حسن فعله عند العقل وقبح تركه والحرام الشرعي ما الزم الشارع بتركه ولم يرض بفعله والحرام العقلي ما حسن تركه عند العقل وقبح فعله والمندوب الشرعي ما طلب الشارع فعله مع الاذن في تركه والمندوب العقلي ما حسن فعله عند العقل ولم يقبح تركه والمكروه الشرعي ما طلب الشارع تركه مع الاذن في فعله والمكروه العقلي ما حسن تركه عند العقل ولم يقبح فعله والمباح الشرعي ما رخص في فعله وتركه وخير بينهما والمباح العقلي المعذور الذي لا حسن في فعله وتركه فصل اختلف القائلون بالحسن والقبح العقليين في الملازمة بين حكم العقل والشرع فذهب الاكثرون الى اثباتها مطلقا وصار اخرون الى نفيها مطلقا وفصل بعض فخص النفي بالاحكام المتعلقة بالفروع واثبتها في الاصول وذهب بعض الافاضل الى النفي في النظريات خاصة وتوقف شيخ الاشاعرة بعد التنزل عن اصله ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول النزاع في المقام يرجع الى مقامين الاول وهو المعروف بينهم ان العقل اذا ادرك جهات الفعل من حسن او قبح فحكم بوجوبه او حرمته او غير ذلك فهل يكشف ذلك عن حكم الشرعي ويستلزم ان يكون قد حكم الشرع ايضا على حسبه ومقتضاه من وجوب او حرمة او غير ذلك او لا يستلزم وثمرة عدم الاستلزام تتصور بوجهين الاول ان يجوز ان حكم الشارع بخلاف ما يحكم العقل باباحة شيء ومعه استحقاق فاعله الذم ويحكم الشارع بحرمته فلا استحقاق فاعله الذم وعلى هذا فلا يستلزم حكم العقل حكم الشرع ولا حكم الشرع حكم العقل الثاني انه يجوز ان لا يكون للشارع فيما حكم فيه العقل بوجوب او حرمة حكم اصلا لا موافق ولا مخالف وذلك بان تخلو الواقعة عن الحكم راسا وعلى هذا يجوز ان يكون حكم الشارع عند هذا القائل مستلزما لحكم العقل بخلاف العكس المقام الثاني في انه هل يجوز عقولنا اذا ادركت الحكم الشرعي وجزمت به فهل يجوز لنا اتباعها ويثبت الحكم في حقنا اولا وهذا النزاع انما يتصور ان لم يقطع له العقل بالحكم الفعلي وقطع بالحكم في الجملة باحتمل عنده اشتراط فعليته باستفادته من طريق النقل واما لو قطع بالتكليف الفعلي بان ادرك عن مستند عليه السمعي عليه فالشك في ثبوته غير متصور وهذا الوجه انما يقتضي منع استلزام الحكم العقلي للشرعي دون العكس ولا يذهب عليك ان النزاع للتحرير الاخير يعم جميع ما يستقل بادراكه العقل مما يبتنيه على قاعدة التحسين والتقبيح وما لا يبتني عليها وعلى التحرير الاول يختص بالقسم الاول وربما يقرر

النزاع

الملازمة بين حكم العقل
والشرع

النزاع في ان العقل اذا ادرك ان الفعل او الترك مطلوب له تعالى بطريق الالزام او بدونه فهل يحكم بانه موافق لما صدر عنه تعالى من الاحكام التي انزلها على نبيه واودعها النبي صلى الله عليه وآله عند اوصيائه المعصومين عليهم السلام اولا فان اريد بالطلب والالزام غير ما يحتمل عند العقل ان يكون مشروطا بدلالة النقل عليه رجع الى ما حررناه في المقام الثاني لظهور الطلب والالزام كما هو الظاهر من البيان المذكور في ظاهر ما قاله بعض المعاصرين معبرا به في هذا التحرير وذلك مبني على الاعتقاد بان كل شيء ورد عن الله تعالى الى النبي صلى الله عليه وآله وبلغنا اكثرها وبقي بعضها مخزونا عند اهلها انتهى وانت خبير بان الدعوى المذكورة لا ينتفي عليها ذلك بل يكفي في ثبوتها العلم بان منه حكما في الواقعة التي ادرك العقل حكمها فيها ثم ان اريد بالطلب والالزام ما يتناول الثاني او غير ما يحتمل عند العقل ان يكون مشروطا بدلالة النقل عليه رجع الى ما حررناه في المقام الثاني وان اريد الطلب والالزام الفعليين كما هو الظاهر من البيان المذكور فظاهر المشروط وذلك لان التحرير المذكور يتصور على وجهين الاول ان يكون النزاع في ان العقل اذا ادرك انه تعالى اراد فعل كذا في نفس الامر والواقع فهل يحكم بانه امر به فيما تركناه من الشريعة اولا الثاني ان يكون النزاع في ان العقل اذا ادرك مطلوبية شيء وارادته فهل يدرك ان الواقع على حسب ما ادركه او لا بل يجوز ان يكون الامر على خلاف ما ادركه وكلا الوجهين متضح الفساد واما الاول فانما يتصور المنع فيه على ما ذهب اليه الاشاعرة من ان الطلب لولا الامر مغاير للارادة ولا يستلزمها واما على ما ذهب اليه الامامية وغيرهم من انه عينها او يستلزمها فلا يعقل الانفكاك فلا يتصور النزاع واما الثاني فلان ادراك العقل للمطلوب ان كان ظنيا فلا معنى لعدم تجويز المخالفة للواقع وان كان قطعيا فلا معنى لتجويز مخالفته له هذا ان اعتبر التجويز بالنظر الى عقل المدرك كما هو الظاهر والا فلا ريب في ان ظن احد بالحكم او قطعه به لا يوجب من حيث انه كذلك ظن الاخر او قطعه به اذا تقرر هذا فالحق عندي في المقام الاول انه لا ملازمة عقلا بين حسن الفعل وقبحه وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه وانما الملازمة بين حسن التكليف بالفعل او الترك وبين وقوعه فعم جهات الفعل من جملة جهات التكليف فلا يقتضي حصول حسن الفعل او قبحه حسن التكليف به او بتركه وقد لا يقتضيه به او بتركه وقد لا يقتضي بمعارضة جهة اخرى في نفس التكليف وربما تظهر من بعض المحققين موافقة لنا في المذهب هذا اذا اريد بالملازمة

الواقعية منها ولو اريد بها الملازمة ولو بحسب الظن فالظن بها لكن يستفاد من كلمات القوم ارادة
المعنى الاول وسنشير الى المعنى الثاني في اثناء المبحث واما في المقام الثاني فالحق ثبوت الملازمة
في الظن وعدم ما يدل على عدمها في الواقع قلنا في المقام الاول دعوى ان لنا على الاول امورا
الاول حسن التكليف الابتلائي فان الضرورة قاضية بحسن امر المولى عبده بما لا يستحق فاعله من حيث
انه فاعله مدحا ولا في تركه ذما لاختبار العبد او اظهار الحالة عند غيره ولو كان حسن التكليف
مقصورا على حسن الفعل لما حسن ذلك واعترض عليه بعض المعاصرين اولا بان نفس الابتلاء
ايضا مصلحة وان لم يكن في نفس الفعل ايضا مصلحة وثانيا بان المراد بالامر هنا يكون محض الامتحان
لحكاية ابراهيم ع فالمصلحة انما هي في الامتحان لا في الفعل وثالثا بان تخصيص فعل بالامتحان
دون غيره يستدعي جهة مقتضية ومصلحة معينة وان لم يدركها عقولنا دفعا للترجيح بلا
مرجح انتهى فالكل بالجملة فالعقل تابع لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلبه من حيث هو بوجه الفعل
حكم بحسن طلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان حكم بحسن طلبه من حيث الامتحان اقول واما
الاعتراضات التي اوردها على الدليل المذكور فواضحة السقوط اما الاول فلان الابتلاء
ليس من مصالح الفعل بل هو من مصالح الامر والتكليف فان تحمل المشاق من حيث كونه تحمل المشاق
مما لا حسن عليه لذاته وانما الحسن في التكليف والالزام به في مقام يحسن فيه الاختبار لاتي موافقة
التكليف ايضا جهة من جهات الفعل ومصلحة من مصالحه بل راجحة على بقية جهاته ومصالحه لما فيه
من استحقاق الثواب ودفع خوف مضرة العقاب الراجح على سائر الجهات والاثار المترتبة
عليه وبطل قولكم لا مصلحة في نفس الفعل او الترك ولا مفسدة لاحدهما لانا نقول ليس الكلام
في الجهات المتفرعة على التكليف بل في الجهات التي يتفرع عليها التكليف ليس منها الجهات المذكورة
والالزام فان قلت المراد بجهات الفعل ما ينافي جهات التكليف الخ لكونه مما يحسن التكليف به فيسقط
الدليل ولا يلزم المحذور لان تلك الجهات مغايرة للتكليف وسابقة عليه قلت حسن التكليف لا يقتضي
حسن الفعل بالفعل الا بواسطة صدور التكليف فلزم على مقالة الخصم توقف صدور التكليف على حسن
الفعل المتوقف على صدور التكليف وهو الدور وان اريد الحسن الثاني خرج عن محل البحث ثم لا كلام
لنا فيه كما مر فان قيل التكليف الاختياري المعتمد به استعلام حال العبد بالعصيان والطاعة اذا

تعلق

تعلق بفعل فلا بد ان يتعلق به بقصد الامتثال لما ان لا يفوت الحكمة الباعثة على التكليف على
الاختبار بان هو موافقة الامر والنهي لا بقصد الموافقة لا يتحقق الاختبار فالمقصود بتلك التكاليف
حقيقة انما هو امتثالها ولا مدخل لان وجود المامور به مثلا موقوف على وجود الامر
ووجوده موقوف على تعلق المامور به عين الفعل المقصود به موافقة الامر لا على وجوده
والا لزم طلب حصول الحاصل واما لحسن الفعل فيها فلا لزومها الا انهما متضايفان وهو واضح
وح فقضية الدليل الملازمة ان يكون للامتثال جهة محسنة له عقلا مع قطع النظر عن الشرع
وهي هنا ضرورة ان امتثال الاوامر نعم وفي المراد حسن عقلا العقل وان انقطع النظر عن حسنه
الشرعي فلا يتم النقض قلنا حقيقة الامتثال هو الاتيان بالفعل او الترك لموافقة التكليف
المتعلق به فعلا فهو موقوف على تحقق الطلب على تحقق التكليف فهو موقوف ايضا بالحسن المتفرع
عليه لامتناع تحقق الصفة بدون الموصوف فحسنه متفرع على وقوع التكليف فلا يكون
التكليف متفرعا على حسنه على انه لو تم الوجه المذكور لثبت به المدعى ايضا اذ حسن الامتثال لا
يختص بالافعال الحسنة وهو يوجب بطلان الملازمة واما الثاني فلان المراد بالامر ان كان
هو الغرض الداعي الى الامر فهو التزام بمقالتنا وليس فيه ما ينافيه وان كان المراد به المطلوب
بالامر اعني المامور به فلا يقتضيه التفريع فواضح الفساد لان ابراهيم ع لم يامر بالامتحان
كيف والامتحان من لوازم صدور التكليف الابتلائي سواء فعل المامور به او لم يفعل اذ على
التقديرين يكشف له بالاطاعة والمعصية فيحصل الاختبار والامتحان وان اريد ان المطلق
منه مجرد امتحانه ولده اسماعيل وانه راجع فمع عدم مساعدة سياق الاية عليه كما لم يذهب اليه
ذاهب ومع ذلك فلا تعلق له في المقام كما لا يخفى واما الثالث فلان تخصيص فعل بالامتحان
دون فعل لا يستدعي وجود مصلحة فيه بمعنى كونه مما يستحق فاعله المدح من حيث كونه
فاعله بل يستدعي كونه مما يتأتى به الامتحان على الغرض المقصود وهو يتبع متعلق الفعل
وكلفة المراد باستعداد المكلف واصلحيته يجوز ان يكون تخصيص بعض الافعال لحصول العذر
المقصود من الامتحان به دون غيره ولو فرض هناك افعال متساوية في ذلك جاز تعيين
البعض بناء على جواز الترجيح بلا مرجح ونلتزم على تقدير المنع بلزوم التكليف على وجه التخيير

او نقول لا بد من سقوط المعتبر بالذكر فيستغنى به عن ذكر الباقي واما ما ذكره اخيرا من قوله
وبالجملة الخ فهو مخالف لما حرره اولا من ان حسن التكليف تابع لحسن الفعل اذ محصل كلامه هنا
ان التكليف عنده لا يتبع الا ما كان حسنا وهذا احق لانا في ما قررناه الثاني التكاليف
التي ترد مورد التقية اذ لم يكن في نفس العمل تقية فان اكثرها او مثلها في الاخبار الماثورة
عن الائمة الاطهار ع مما لا يكاد يعتريه شوب الانكار وان منعنا وقوعها في حقه ص بل
وفي حق النبي ص ايضا فان تلك التكاليف منتفية الحسن والرجحان لما فيه من صون المكلف
عن مكائد الاعادي وشرورهم وانا نجزم بعدم تكليفه عن حسن الابتلائي وظهر بانه بعد التكليف
من حيث كونه امتثالا وطاعة ولا يقدح في ذلك لان الكلام في الجهة المتفرع عليها التكليف
لا الجهة المتفرعة على التكليف ليس للتكليف هناك بالمصلحة كما توهم فلزم في الاختبار لانها
من لوازم التكليف كالاختبار دون العمل وليس للتكليف مصلحة الا محضا ظهر العاملة
عن ارادة المعنى لبعده عن مظان الاستعمال مع ان التكليف الحقيقي على حسب مؤدى تلك
الالفاظ عند جهل السامع بخلافها فلا باعث على صرفها عن ظاهرها وبحرى معانيها عن
مع صحة ارادتها منع يمكن اخراج ذلك عن موضوع النزاع بتخصيصه بتكاليف يتم مع تكا
النبي ص ولا يتطرق التقية هناك الثالث لا ريب في ان كثيرا من الاحكام المقررة في الشريعة
معللة في الحقيقة ولو بحسب الظن والاحتمال بحكم غير مطردة في جميع موارده او مع ذلك
فقد حافظ الشارع على عمومها وكليتها حذرا من الاداء الى الاخلال بموارد الحكم كتشريع
العدة لحفظ الانساب من الاختلاط حتى انتهى الشارع بشرائطها المقررة على سبيل الكلية حتى مع
القطع بعدم النسب او بعدم الاختلاط كما في المطلقة المدخول بها دبرا او مجردا عن الانزال والغائب
عنها زوجها او المتروك وطيها مدة الحمل وغير ذلك فانه لو جعل المدار في ذلك على العلم او الظن
بعدم النسب او عدم الاختلاط لادى الى تفويت الحكمة وحصول الاختلاط في كثير من الموارد او الانظار
وكذا الحال في تشريع غسل الجمعة لرفع ارياح الاباط مع ثبوت استحبابه مع عدمها وكراهة الصلوة
في الحمام لكونه مظنة للوساوس وفي الاودية لكونها مظنة لمفاجأة السيل مع ثبوتها عند القطع
بعدمها الى غير ذلك من الامور فلا ادري كيف انكر حسنها الابتلاء معتمدا على المواد

التي

التي تشتمل على الحكم وقضية ذلك حسن التكليف بتلك الموارد خاصة لكن لما كان في تعميم
التكليف حكمة كالمحافظة على موارد الحكم حسن تعميم التكليف لحسن العمل في الموارد التي تتجرد
عن الحكمة من جهة التكليف وليس حسن التكليف من جهته ولا الملازمة ثم ما ذكرناه من ان الاحكام
المذكورة معللة بتلك الحكم فقط انه لم يكن مقطوعا فلا اقل من كونه محتملا وهو كاف في اثبات
ما اوردناه من نفي الملازمة لان تجويز العقل ذلك ينافي حكمه بالملازمة فان قلت يمكن تقرير
هذا الدليل ايضا بالنسبة الى اكثر القواعد المقررة والضوابط الممهدة في الشريعة المقدسة
فانها مما قد تتخلف عن موردها وتفارق مقتضاها ومع ذلك وقد قررها الشارع على سبيل
العموم والكلية كوجوب العمل بخبر الواحد والاستصحاب وشهادة العدلين والاخذ
بظاهر اليد واقرار الكامل المختار وغير ذلك مما يقطع بتخلفه عن اصابة الواقع ولا ريب
ان العمل بتلك الضوابط انما يحسن لاجل مع اصابة الواقع فان الحكم بمقتضى شهادة الزور
وانتقام المرتفع وملكية اليد العادية واقرار الكاذب قبيح لكن بعد ملاحظة تعذر الوصول
الى الواقع غالبا وكون تلك الضوابط من الامارات الموصلة اليه في الغالب يحسن عقلا العمل
تاسيس تلك الضوابط ويحسن التكليف بالعمل بها حتى في مواضع التخلف انما هو بعد تعلق
التكليف بها من جهته قلت ليس شيء من ذلك مما نحن فيه لا اتصاف العمل بالجميع فيها بالحسن
الابتدائي مع قطع النظر عن التكليف غاية ما في الباب ان الحسن في غير الحسن منها لغيره بحسب
نظرا الى اشتباه الراجح منها بغيره مع غلبة جهة الرجحان وليس فيه منافاة لما ذكرناه
الرابع الاخبار الدالة على عدم تعلق بعض التكاليف بهذه الامة دفعا للكلفة
والمشقة عنهم كقوله ع لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان وجود المشقة
في الفعل قد يقدح في حسن الالزام به وان لم يقدح في حسن الفعل وذلك حيث لا يكون هناك
ما يحسن الابتلاء ولا يكون في الفعل من الحسن بحيث يترجح الالزام به مع المشقة كما في الجهاد
فالفعل الشاق قد يكون حسنا بل واجبا عقليا لكن لا يحسن الالزام فيه من الضيق على المكلف
مع قضاء الحكمة بعدمه كخطاب الصبي المراهق اذا كان كامل العقل الطفل الغير مميز بتلك الاحكام
التكليفية العقلية في حق غيره من الكاملين ومع ذلك لم يكلفه الشارع بوجوب ولا تحريم

لمصاحبة داعية الى ترك تكليفه بما هو لم يستقر عليه وحفظ القوانين الشرعية عن
التشويش وعدم الانضباط السادس ان جملة من الاوامر الشرعية متعلقة بجملة من الافعال
مشروعة لقصد التربية والامتثال حتى انها لو تجردت عنه خرجت عن وصف الوجوب
كالصوم والصلوة والحج والزكوة فان نوعها موصوف بالوجوب الشرعي او رجحانه
مشروطة بنية القربة حتى انها لو وقعت بدونها لم تتصف به مع ان تلك الافعال بحسب الواقع
لا تخلو اما ان تكون واجبات عقلية مطلقا وبشرط الامر بها وبجوعها بقصد الامتثال وعلى
التقديرين يتجه المقصود اما على الاول فلحكم العقل بوجوبها عند علمه بقصد الامتثال وحكم
الشارع بعدم وجوبه واما على الثاني فلانتفاء الحسن قبل التكليف وحصوله بعده فلم
يتفرع حسن التكليف على حسن الفعل ولنا على الثالثة انه اذا حسن التكليف ورجح وجب صدوره
عنه تعالى لان علمه وحكمته وغناه وعدله يقتضي ذلك وخلاف للاشعرية كان رجحانا
وجوبيا او ندبيا وربما توهم بعض الناس ان وجوب الصدور ينافي تدبيته الفعل لان الوجوب
والندب وصفان متضادان يمتنع تواردهما على محل واحد ومنشأ هذا الوهم عدم الفرق
بين الوجوب بمعنى ما يستحق تاركه الذم وبينه بمعنى ما يمتنع عدمه فالندبية انما تنافي الوجوب
بالمعنى الاول والمعتبر في المقام انما هو المعنى الاخير وقد اتضح مما حققناه انه لا بد في ادراك
العقل من اعتبار حكم الشارع واقلها لما ادركه من جهات الفعل من ان يدرك جهة التكليف
وان ليس فيها ما يصلح لمعارضة جهات الفعل فانه لا يكفي مجرد ادراك جهات الفعل نعم ولو ادرك
الفعل اجمالا ان ليس التكليف ما يصلح لمعارضة جهات الفعل فيدرك هو اعتبار حكم الشارع لما
ادركه من الجهات ولنا على المقام الثاني احتمال كون التكليف او حسنه مشروطا بلوغه من
طريق سمعي مع امكان دعوى كونه مقطوع العدم في بعض الموارد مما لا يعتد به العقل
في اعمال ما ادركه من الجهات القطعية لظهور ان الاحتمال لا ينافي القطع اليقيني لا سيما
اذا كان بعيدا اذ ليس في السمع ما يدل على هذا الاشتراط مما يستشهد من ظاهر ما
تمسك به الخصم وعدم قيام دليل صالح له سواه وما يدل على خلافه قوله تعالى يامرهم بالمعروف
وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وغير ذلك مما يأتي ومن هنا

يتضح انه لو حصل للعقل جهات التكليف وادراك جهات الفعل حكم في الظاهر بثبوت التكليف على
مقتضيات الايات وما في معناها من الاخبار ولان قضية جهات الفعل ووقوع التكليف على
حسبها ان لم يعارضها مانع ولا يكفي احتمال المانع اذ المحتمل لا يصلح في نظر العقل لمعارضة المقطوع
به وقريب منه ما لو ادرك العقل بعض جهات الفعل المقتضية لحسنه او قبحه وشك في وجود
جهة فيه تعارض تلك الجهة فانه يحكم بثبوت التكليف على حسبها ولا يتقيد باحتمال الجهة المعارضة
ما لاصالة عدمها ولحكم العقل بقبح الفعل او الترك والحال هذه حكما واقعيا وان كان مبناه
على الظن ولهذا يستحق الذم عليه في حكمه وان انكشف بعده وجود الجهة المعارضة فيه فان
ارتكاب القبيح الظاهري قبل انكشاف الخلاف قبيح واقعي كالحرام الظاهري الا ترى ان من علم بوجود
السم في احد الانائين فتجرى على تناول احدهما من غير ضرورة مبيحة انه يستحق الذم لذلك عقلا
وان تبين بعد ذلك ان الذي تناوله لا سم فيه ومن هنا يرجع هذا القسم الى القسم السابق و
يتناوله المراد بقولنا من هذا الباب حكم العقل بحرمة قتل الكافر والزاني بذات المحرم وما اشبه
ذلك قبل ورود الشرع واذ اثبت عندك ما حققناه اتضح ثبوت الملازمة الكلية بحسب الواقع
بين حكم العقل والشرع فاعلم ان ذلك يتصور اما بالامر بالحرام العقلي ولو ندبا والنهي عن
الواجب العقلي ولو تنزيها او ندب واجبه او كراهة محرمه او بالعكس والتكليف باحد الاحكام
الاربعة في مباحه او اباحة ما لم يتبين للعقل او اخلاء الواقعة التي حكم العقل فيها بحكم من جميع
الاحكام اما القسم الاول فلا ريب في امتناعها بالنظر الى الحكم الواقعي ويدل عليه قوله تعالى
قل ان الله لا يأمر بالفحشاء ويتربت عن ذلك النهي عن المندوب والامر بالمرجوح العقلي بكلا
نوعيها واما البواقي فمحتملة وان كان قضية ما قررناه وقوع بعضها لجواز القول بالملازمة
اعني الاولى لضرورة قال بعض المعاصرين معنى كون ما يستقل به العقل دليل حكم الشرع
هو انه كما انه من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه حسن بمعنى ان فاعله يستحق
المدح من حيث كونه فاعله ومنها ما هو قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم من حيث انه فاعله كذلك من
الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه مما الزم الله عباده بفعله ولا يرضى بتركه
كرد الوديعة وعلى بعضها بانه مما الزم الله بتركه ولا يرضى بفعله كالظلم فظهر ان استقلال

الفعل بكل من الامرين امر واضح هذا محصل كلامه وليس بما ينبغي لفضوره عن افادة
الملازمة ووضوحها كما هو المدعى على ما تقتضيه العنوان وانما مفاده وضوح الحكم بكل من
الامرين لا الوجدان فيه كما انه من الواضح ان العقل يستقل بالحكم على بعض الافعال بانه حسن
او قبيح عقلا كذلك من الواضح انه يستقل بالحكم على ما هو حسن عنده انه حسن عند الشارع وهو
مطلوب له وما هو قبيح عنده انه قبيح عند الشارع ومبغوض له وهذا كما ترى انما يقتضي وضوح
الملازمة عند العقل وهو وافق باثبات المطلوب ثم والجواب عنه واضح مما مر لانا نسلم ان العقل يدرك
هو اعتبار حكم الشارع وتكليفه لما ادركه من جهات الفعل مطلقا بل حيث يدرك انتفاء ما يمنع منه
في نفس التكليف ولو اجمالا كما سبق وادعاء الضرورة على خلاف ذلك غير مسموع ثم تمحض ذلك
دليلا في مقابلة من انكره دليلا للعقل الثاني اجماع علمائنا الامامية بل وغيرهم ايضا من
اكثر فرق الاسلام وسائر ارباب المذاهب والاديان انه من جملة ادلة الاحكام العقل ولهذا
تراهم يقسمون الى ما يستقل باثباته العقل وما لا يستقل ويمثلون للقسم الاول بوجوب قضاء الدين
ورد الوديعة وحرمة الظلم وغير ذلك ويدل عليه ايضا قولهم في الكتب الكلامية بوجوب
اللطف على الله تعالى حيث فسروا اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا منها ارسال
الرسل وانزال الكتب وتبليغ الاحكام فلولا قولهم بثبوت بعض الاحكام مع قطع النظر عن الشرع
لم يستقم جعل تلك الامور من باب اللطف بالمعنى الذي ذكروه اذ لا طاعة ولا معصية
حتى يصدق عليها انها مقربة اليها او مبعدة عنها وعلى تقدير ثبوتها بها وانه لا يكون الا لتطرق
العقل وهو المقصود والجواب ان هذا البيان لا يقتضي قيام الاجماع على ثبوت الملازمة وانما يقتضي
قيامه على ادراك العقل لبعض الاحكام وهذا مما لا نزاع لنا فيه كما يتبين من بياننا المتقدم نعم
ينهض ذلك حجة على من انكر دلالة العقل راسا الثالث لا ريب في ان العقل فطرة مجبول على
استحسان ما ادركه حسنه والالتزام بفعله واستكراه ما ادرك قبحه والالتزام بتركه وليس ذلك
لخصوصية في ذات العقل بل لان شأن من الكشف له الواقع حق الانكشاف وادرك الاشياء على
ما هي عليه وتنزهه عن الاغراض والدواعي الفاسدة واستقامة ذاته وفطرته وعلى هذا فمتى
ادرك العقل حسن شيء ادرك علم الشارع به واستحبابه له واذا ادرك قبحه ادرك علم الشارع

واستكراهه له ولا نعني بالحكم الا استحسان الشارع للشيء المنقسم الى استحباب ايجابي وندبي و
استكراهه المنقسم الى استكراه تحريمي وتنزيهي فاستقلاله بادراك احد الامرين يوجب
استقلاله بادراك الاخر وذلك لما ثبت عندنا من ان الامر عبارة عن ارادة الفعل عن المكلف
والنهي عن ارادة الترك منه والجواب ظاهر مما مر فانا لا نم ان حسن الشيء او قبحه يستلزم وقوع
الالزام بفعله او تركه من كل مطلق حكيم وانما يسلم ذلك في حق من ليس له سلطان الملكية ولا
يملك المجازاة بالانعام والانتقام كالعقل فان حكومته في الافعال حكومة ارشاد وهداية
لا حكومة سياسة وسلطنة ولهذا لا يستحق الذم من يخالف العقل من جهة مخالفته لامر العقل
او نهيه بل من جهة علمه بقبح الفعل وارتكابه واما من كان له رتبة السياسة والسلطنة فلا بد
ان يراعي في احكامه الحكم التي تناسب نظام السياسة ويحسن مراعاتها في القيام بوظائف السلطنة
فقد يتوقف انتظام امر السياسة على امر التكليف الى امد معلوم كزمان البلوغ وان حصل عقل التكليف
قبله او على اعتبار طريق في تعيين مورد الحسن والقبح غير العلم لكونه ادون عنده من اناطة الحكم به او ما
اشبه ذلك وقد يقتضي مقام السياسة اختبار العبد بالالزام ببعض الاعمال التي يحسن اختباره بها
وان بعد ذلك في نفسها عن صفة الحسن وقد يقتضي منعه عن تناول الماء كل اللذائذ المباحة عقلا لمجازاة
له على بعض ما له القبيح كقوله تعالى في تحريم الشحوم على اليهود ذلك جزيناهم ببغيهم الى غير
ذلك فان شيئا من هذه الجهات مما لا سبيل للعقل الى اعتبارها بالنسبة الى احكامه الواقعية لامر
بالشيء قبيح عند العقل كالنهي عن الحسن فيمتنع صدوره عنه تعالى لعلمه وحكمته وتعاليه عن
شوب الحاجة والنقصان لانا نقول لا يلزم من ذلك وقوع الامر بالحسن والنهي عن القبيح لثبوت الملازمة
لجواز خلو الواقعة عن الحكم راسا فان الحكم امر جعلي ويجوز ان لا يكون للشارع في خصوص الواقعة
جعل اصلا لانا نقول هذا الاحتجاج مبني على ما ثبت عندنا بالاخبار والاثار من ان الله تعالى
في كل واقعة حكما معينا بينه لنبيه وبينه النبي صلى الله عليه وآله لاوصيائه فالاحكام كلها مقررة عندهم
مخزونة لديهم وليس في الواقع واقعة خالية عن الحكم ويمكن التمسك في دفع ذلك ايضا بما مر
في الدليل السابق الا انه يحتمل بعيد بعيدا ويمكن الجواب عنه بعد ظهور ما مر فانا نلتزم بقبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن في حقه تعالى كما مر لكن لا يثبت بمجرد ذلك الملازمة الكلية بين العقل والشرع

كما عرفت الخامس الآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر وجه الدلالة انه عدل كل شيء وسطه ومستقيمه وعدل الافعال مستقيمها وحسنها عقلا وقضية تعلق الامر به عدم الانفكاك حسن الفعل عن امر الشارع به والفحشاء والمنكر عبارة عما هو قبيح عقلا وقضية النهي عنه عدم انفكاك قبح الشيء عن نهي الشارع لو عمما الالفاظ الثلثة الى المرتبة لدلالتها على العقل على كل من الحكمين وقوله جل شانه قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن فانه يدل على ان كل من القبيح عقلي محرم شرعا ولو عمم الفواحش الى الترك دل على ان كل واجب شرعا وفي هذه الاية دلالة على حصر المحرمات الشرعية في القبائح العقلية وقوله تبارك اسمه يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وجه الدلالة ان المعروف هو الحسن العقلي والمنكر هو القبيح العقلي وقضية الامر بالاول والنهي عن الثاني عدم الانفكاك في المقامين وجعل بعض الافاضل المتاخرين موضع الاستدلال بهذه الاية قوله يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ووجه الاستدلال بان الطيب الظاهر منها حسن عقلا والخبيث ما فيه قبح فدل بمقتضاه حلية كل حسن وحرمة كل قبيح وقوله عز ذكره ولتكن منكم امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله جل شانه وامر بالمعروف وامثال ذلك ووجه الاستدلال بها ما مر والجواب عن وجهين الاول ان هذه الايات لا تساعد على اثبات الملازمة الكلية اما الاية الاولى فللمنع من كون المراد بالعدل ما يقابل القبيح بل ما يقابل الظلم تنزيلا للفظ على معناه المتبادر الظاهر سلمنا لكن لا اقل من تكافؤ الاحتمالين فلا يتم الدلالة سلمنا لكن لا عموم في العدل فانه مفرد معرف وهو ظاهر في الجنس لا دلالة لها الا على الحصر بمجوز الانفكاك من الجانبين مع ان الامر ظاهر في الايجاب والعدل بالمعنى المذكور يتناول المندوب فاما حملا على ظاهرها على خلاف المقصود وان حمل الامر على مطلق الطلب والعدل على الحسن الواجب فمع كونه احتمالا لا شاهد عليه غير مفيد لعدم افادته المساوات على الاول وعدم شموله للمندوب على الثاني وبهذا يظهر الكلام في بقية الاية فان المراد بالفحشاء والمنكر ان كان ما يختص بالقبيح المحرم كما هو الظاهر تناول الاية حكم المكروه فلا يتم المقصود وان كان عاما تناول المكروه فان حمل النهي على ظاهره من التحريم دل على خلاف المقصود وان حمل على الاعم منه ومن الكراهة فمع عدم قرينة عليه لا يفيد المساوات بين حكم

العقل

العقل والشرع كما هو المدعى مع انها لا تفيد الحصر بمجوز تعلق النهي بغير القبيح للاختبار والامتحان وغير ذلك ومن هذا البيان يظهر الكلام في دلالة الاية الثانية والثالثة والاستدلال بقوله جل شانه ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ضعيف لانه ظاهر في تحليل الطيب من الماكول والخبيث منه لا تحليل الفعل الحسن وتحريم الفعل القبيح ولو سلم فلا دلالة له على مساوات الحكم الشرعي للجهة العقلية مع ان هذه الاية وردت بيانا لاوصاف نبينا صلى الله عليه وآله كما يدل عليها ما قبلها فلا يدل على تعميم الحكم الى سائر الشرائع واما الاية الرابعة فمع ورود بعض المناقشات المتقدمة فيها يمكن حمل المعروف فيها على الواجبات الشرعية والمنكر على المحرمات الشرعية فلا يدل على المقصود وهذا الاحتمال ربما ياتي في الاية الثالثة ايضا ومما يظهر المناقشة في الاية الاخيرة الثاني ان هذه الايات لو سلم دلالتها على المقصود كما هو الظاهر من سياقها بعد ضم بعضها الى بعض وملاحظتها بجملتها فلا ريب في انها انما تثبت بها ما ادعيناه من الملازمة الظاهرية دون الواقعية فان العام اللفظي مما يقبل التخصيص عند قيام دليله السادس الاخبار الواردة في باب العقل والجهل فانها تدل على ان العقل مما يثاب به ويعاقب به وعلى ان العقل ما يكتسب به الجنان وذلك كله دليل على حجيته كما مر والجواب ان المفهوم من تلك الاخبار ان الثواب والعقاب لا يتحققان بدون العقل وهو مما لا كلام فيه واما ان العقل يستقل بادراك الاحكام الشرعية او ان الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع متحققة فمما لا اشعار لتلك الاخبار به كما لا يخفى احتج المنكرون للملازمة بوجوه الاول قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة فلا وجوب بذ ويعاقب بها ولا حرمة والجواب اما اولا فبان نفي التعذيب لا يقتضي نفي الاستحقاق والمعتبر في تحقق الوجوب والحرمة انما هو استحقاق العقاب لا وقوعه واعترض عليه بوجهين الاول ان الحرام الشرعي هو ما يجوز المكلف العقاب على فعله ولا يجوز مع اخباره تعالى بالعدم وفيه انه خروج عن محل النزاع لما عرفت من ان الكلام هنا في الواجب والحرام الشرعيين بمعنى ما يستحق فيهما العقاب تركا او فعلا كما هو معناهما المعروف لا غير بل التعريض المذكور ايضا قد فسرهما قبل الاستدلال بذلك الاستدلال الى اختراع هذا المعنى تفصيا عن الاشكال المذكور وتخلصا منه على ان الحد الذي ذكره منقوض بالصغائر حيث وعد بالعفو عنها فلا يجوز معه العقاب مع انه

داخل في نوع الحرام قطعا الثاني ان الواجب الشرعي ما يوجب فعله الثواب من حيث انه طاعة ويوجب تركه العقاب من حيث انه معصية وعلى قياسه الحرام الشرعي والاخبار بعدم نفي التعذيب يوجب اباحته للفعل فلا يتحقق هناك طاعة ولا عصيان فلا يتحقق وجوب ولا حرمة والجواب عنه ما مر لانه ان اريد ان الواجب الشرعي او حرامه ما يوجب ترتب العقاب على الترك او على الفعل ويجوز ترتبه عليه فممنوع وان اريد انه ما يوجب استحقاقه فمسلم لكن لا نم ان نفي التعذيب يدل على نفيه او يوجب الاباحة كما عرفت في الصغائر فاستحقاق العقاب من حيث المخالفة والمعصية لا ينافي عدم وقوعه باخباره تعالى تفضلا منه على عباده واما ثانيا فبان غاية ما يقتضيه الاية عدم التعذيب قبل البعثة وهو لا ينافي وقوعه بعدها اذ لا ريب ان المقصود بهذا البحث انما هو بيان الحال بالنسبة الى هذه الامة حيث لا غرض لنا بالبحث عن احوال غيرهم وظاهر ان البعثة متحققة في حقهم مع وصول كثير من الاحكام اليهم مفصلا ووصول البواقي اجمالا استفادا مما دل على انه ما من واقعة الا ولها حكم مخزون عند اهله فلا يقتضي نفي التعذيب بالنسبة اليهم غاية ما في الباب انه يدل على نفي التعذيب في حق من لم يتحقق في حقه البعثة كاهل الصدر الاول على مذهب العامة ومع ذلك لا ينفي على نفي حجية العقل بالنسبة اليهم لجواز ان يكون عقولهم قاصرة عن الاستقلال بشيء من الاحكام واما على ما ذهب اليه الخاصة من عدم خلو زمان عن البعثة فيجوز ان يكون المراد ان التعذيب انما كان بعد البعثة واتمام الحجة واكمالها فتكون مسوقة لبيان مزيد استحقاقهم في العقوبة انه لو لم يقع البعثة لم يقع التعذيب ونظيره شايع في الاستعمال الا ان فيه خروجا عن الظاهر واما ثالثا فلان المراد ببعث الرسول بعثته بالبيان والتفصيل وتبليغه اياه الى المكلفين لا البيان الاجمالي وان قام العقل ببيان التفصيل في احتمال الاثم به الاستدلال لجواز ان يكون المراد بعثته بالبيان في الجملة بل ربما كان هذا اوفق بظاهر الاطلاق فان استبعد ذلك من حيث انه لا مدخل في جواز التكليف بالاحكام التي يستقل العقل بها التبليغ عنها من الاحكام لدفعناه بانه لا ريب ان ادراك العقل فيما يستقل به مما يتكامل ويتقوى بعد البعثة والتبليغ ولو فرضنا لاستيناسه بالشرع في الجملة وعلمه بانه تعالى لم يهمله في افعاله فلا عزو في ان يكون لمزيد ذلك مدخل في التعذيب واما ثانيا فبان الاية على ما بيناه انما تقتضي نفي الوجوب والحرمة

اذلا

اذ لا تعذيب في البواقي فلا تقتضي نفيه فيها ولعل الخصم يخص الدعوى بهما او يتمسك في التعميم بعدم القول بالفصل وهو كما ترى على ان انه لا يتحال العقل الكاشف عن الحكم المعلوم اجمالا من الاجماع والضرورة والسنة الكاشفة عنه منها بمنزلة واحدة في الكشف فان قلت هذه كاشفة عن صدور البيان عن المعصوم بطريق القول او الفعل او التقرير اذ لا بد لها من مستند يرجع الى احد هذه الامور فقط فالعقل ايضا كاشف عن بيانه في الجملة ولو لا رواية الاخبار الدالة على ان جميع الاحكام مخزونة عند الائمة عليهم السلام ويعلمونها فالعقل الكاشف عن الحكم كاشف عن الحكم الكاشف عن هذا البيان انهم غاية ما هناك ان العقل والاجماع واخويه يكشف اولا عن البيان ثم عن الحكم والعقل يكشف اولا عن الحكم ثم عن البيان بملاحظة تلك الاخبار وهذا لا يصلح فارقا في الاندراج تلك المدارك في الاية دون العقل واما ثانيا فبان الاية على ما بيناه انما تقتضي نفي الوجوب والحرمة اذ لا تعذيب في البواقي فلا تقتضي نفيه ولعل الخصم يخص الدعوى بهما او يتمسك في التعميم بعدم القول بالفصل وهو كما ترى واجاب بعض المعاصرين عن اصل الحجة بان الاية على تقدير تسليم دلالتها على ما ذكروه ظنية وهي لا تصلح لمعارضة ما ذكرناه من الدليل القاطع فلا بد من تاويلها وصرفها عن ظاهرها اما بالتخصيص او بتنزيلها منزلة الغالب او بجعل بعثة الرسول مجازا عن مطلق اتمام الحجة او بجعل الرسول اعم من الرسول الظاهري والباطني كما يرشد اليه ما ورد من ان لله حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول وهذا الجواب عندي غير مستقيم على اطلاقه وذلك لانا نستلزم الحكم العقلي للحكم الشرعي واقعيا او ظاهريا مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده من جواز تعويله عليه ولهذا يصح عقلا ان يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول في معرفة اوامري وتكاليفي على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدي اليه حدسك بل اقتصر في ذلك على ما يصل منى اليك بطريق المشافهة او المراسلة او نحو ذلك ومن هذا الباب ما افتى به بعض المحققين من ان القطاع الذي يكثر قطعه بالامارات التي لا يوجب القطع عادة يرجع الى المتعارف ولا يعول على قطعه الخارج منه فان هذا انما يصح اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعا فيرجع الى ما ذكرناه من اشتراط حجية القطع بعدم المنع لكن العقل قد لا يستقل في بعض الموارد بعدم ورود منع شرعي لما فانه لحكمة

معلية قطعية وقد لا تستعمل بذلك ح تستعمل بحجية القطع في الأحكام بقيت المنع والاحتجاج
ما الاثر على تقدير دلالتها انما تقتضي منع حجية القسم الثاني والجواب المذكور انما تقتضي منع
دلالتها على القسم الاول الثاني الاخبار الدالة على ان لا تكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك
عن بينة ويحيى من حي عن بينة وما دل على انه على الله بيان ما يصلح الناس وما يفسدهم وانه لا يخلو
زمان عن معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وما دل على ان اهل الفترة واشباههم معذورون
وما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان
قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف
ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من
اهل الايمان وقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان المستفاد منه دخول ما الاعذر فيه في المباح
هذا والجواب اما عن الاول فبان نفي التكليف قبل البعثة كما يصدق بثبوت زمان التكليف
فيه على المكلفين الموجودين فيه كذلك يصدق بعدم خلو زمان من البعثة بل الثاني هو المتعين
لما تحقق عندنا بالاخبار المستفيضة بل المتواترة من انه لم يخل زمان عن وجود نبي او وصي
والبينة لا تختص ببيان الرسل بل تتناول بيان العقل ايضا الا انها بعد تقرر الرسل على
حجيته ومع الاغماض عن ذلك فغاية ما يلزم عدم ترتب الهلاك والحيوة على هدر كات العقل
قبل كمال وضوح الحجة بتاكيد السمع وهما اخص من ترتب الثواب والعقاب المستلزم لتحقق الحرمة
والوجوب واما عن الثاني والثالث فبان وجوب البيان والتعريف لا ينافي ثبوت التكليف بدونهما
حيث يستقل بادراكه العقل ومنع وجوب البيان والتعريف او وصولهما مانع فيكون البيان او التعريف
فيما يستقل به العقل تاكيدا لا تاسيسا مع انه بيانه نعم كما يصدق ببيان انبيائه وحججه كذلك يصدق
ببيان العقل اذ يكفي في اضافة بيان العقل اليه نعم كونه حجة اياه من الوصول والادراك
كما يكفي مثله في اضافة بيان انبيائه وحججه اليه واما عن الرابع فبان معذورية اهل الفترة لا يدل
على عدم حجية مدركات العقل لجواز قصور عقول اهلها عن الاستقلال بادراك شيء من الاحكام
اما لقصور ها في حد ذواتها او لعدم الفهم بالشريعة وحججها احتمال ادراكهم لبعض الاحكام
لا يكفي في صحة الاستدلال واما عن الخامس فبان المبادر من اعماله الاعمال المذكورة سابقا

هن

ذلك
من الصوم والصلوة والحج والصدقة لظهور الاضافة في العهد وظاهر ان ليس للعقل مدخل في
معرفة الله على شاهدة الدلالة والحصر بعيد وقوعها بل الاطلاع عليها ولو عبا بكشف عنها
كالخبر والاجماع ولا ريب ان العقل الضا كك فانه اذا كشف عن وقوع دلالة الولي اليه كشف عن الواقع
فاذا عمل به من حيث كونه دالا اليه كان عملا بدلالته على ان نفي الثواب لا يستلزم نفي العقاب ويكفي
بثبوته في ثبوت حقيقة الوجوب والتحريم واما عن الرواية الاخيرة فبان الظاهر منها اباحة كل شيء
حمل حكمه بدليل قوله حتى يرد فيه نهي فانه التقييد بغاية ورود النهي لا يلائم ما علم ورود النهي فيه
استبدادا مع ان كل ما ورد النهي اعم من وصوله اليه بطريق السمع فيتناول ما اذا ورد النهي ولكشفنا
عنه بالعقل كما انه يتناول ما اذا ورد واستكشفنا عنه بالاجماع والضرورة على ان الشيء ظاهر في
العقل والنهي ظاهر في طلب تركه فيدل الرواية على بقاء الشيء على وصف الاطلاق وان ورد الامر
به وهذا غير مستقيم فلا بد من تقييد الشيء بما لا يحتمل الوجوب فلا تتم الدلالة على تمام المدعى نعم
يمكن تعميم النهي الى النهي عن الترك فيتناول العشبين ولكنه بعيد نعم هذا الاشكال لا يتجه على رواية
الشيخ فان فيها امر او نهي وقد يجاب بان ورود النهي اعم من وروده بالعقل او الشرع وهو
بعيد نعم لا يبعد ان يقال المفهوم منه عرفا الاشياء التي لا يستقل العقل بادراك حرمتها وهو قريب الى
ما ذكرناه ثم من المتاخرين من بالغ في توجيه الاستدلال بالرواية فنزلها تارة على الاخبار
على ان كل ما لم يرد من الشارع منع فيه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان منع منه العقل
لعدم ادراك العقل للعلة المقتضية لحكم الشارع فيبنى على اصالة البراءة حتى يصل النهي فدلت
على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا بالحكم العقل بحجته او قبحه واخرى على الانشاء على معنى
ان الاباحة حكم كل ما لم يرد فيه نهي وان ادرك العقل قبحه واعترض عليه بعض المعاصرين بان المعنى
الاول فضلا عن الاشارة لحكم ما لم يرد فيه نهي من الحكم بالمنع الشرعي اذ ليس وظيفة الامام ع بيان الموضوعات
مع عدم جواز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل وظيفته بيان الحكم الشرعي فيرجع
المعنى الى انه ليس بحرام شرعي ويلزمه ان يكون مباحا فيرجع الى المعنى الثاني ويتحد الوجهان ولا
سبيل الى الفرق بان المراد على الاول الافادة الاباحة الظاهرية نظرا الى اصالة البراءة وعلى الثاني
افادة الاباحة الواقعية لان حمل الحكم معنا منافية كما يدل عليه كلامه حتى ينافي الحمل على الاباحة

الواقعية هذا محصل كلامه وفيه نظر لان الذي هو ادل المستدل بقوله لا يحكم عليه بالمنع الشرعي
لا يقع عليه الحكم بالمنع وهذا اخبار قطعا لاحتماله نفس المطابقة وعدمها لا يقال يلزم
الكذب لو وقع الحكم بالمنع من المخالفين في المسألة لانا نقول المراد عدم وقوع الحكم الصحيح منهم
كما يدل عليه قوله تارة لا يصح الحكم ووقوع الحكم الصحيح منهم ثم كيف كان الكلام في نفي صحته
فلا يلزم الكذب الا لو اريد ان يتنزل كلامه على ان قوله كل شيء مطلق يحتمل ان يكون اخبارا عن الحكم
الثابت للاشياء في الشرع قبل ورود النهي من الاطلاق ولو ظاهرا وان يكون انشاء منه ع لذلك
وهذان الوجهان يجريان ايضا في مثل قوله يجب كذا وكتب عليكم كذا وهذا واجب او فضيلة ثم ما ادعاه
من ان الحمل على الاباحة الظاهرية ينافي كون الحكم واقعيا ظاهر الفساد لان كثيرا من الاحكام الواقعية
معيات بغايات ظاهرية في قوله السابق لا نعقل من الحكم الواقعي الا ما استند عدم تعلقه بالمكلف
الى عدم علمه ولا من الحكم الظاهري الا ما استند تعلقه به الى علمه به او بعدم علمه بالحكم الواقعي فاذا كانت
الاباحة منوطة بعدم العلم بخلافها كما هو نص الرواية كانت حكما ظاهريا وكان خلافها حكما واقعيا
لا محج ولا يرد النقض بالصلوة في الثوب المتنجس الطهارة لان المراد علم العلم من حيث الحكم لا من حيث الموضوع
وسياتي لهذا مزيد تحقيق في محله الثالث ان الثواب والعقاب لا يترتبان الا على الاطاعة والمعصية
وهما انما يتحققان بموافقة الاوامر والنواهي اللفظية ومخالفتها اذ لا امر ولا نهي لفظا لا اطاعة
ولا معصية فلا ثواب ولا عقاب فلا وجوب ولا حرمة لانا نقول لا نم انحصار صدق الطاعة والمعصية في
موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته بل يعم اللفظي وغيره لانا نقول العقل الثابت جسر الادلة بوجوب
اتباع القطع او الظن الحاصل من قول المعصوم وفعله او تقريره دون غيرها والكلام في التعويل على هذه
الطريقة كالكلام في التعويل على الرؤيا فكما لا دليل على جواز التعويل على الثاني فكذا على الاول
والجواب المنع من انحصار صدق الطاعة والعصيان في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته والعرف والعادة
شاهدان بذلك ولو سلم فترتب الثواب والعقاب لا يناط بالخطاب اللفظي الا ترى ان المولى لو علم
عبده بالبداهة على احواله ولم ينهه عن الا انه فا مكن اللص منها او تلفها انه يعد عاصيا مستحقا
للعقاب لفعله ما سخط المولى كما انه اذا حافظ عليها او منع عن اتلافها طلبا لرضى هو ولا كان مطيعا
مستحقا للمدح والثواب لفعله ما رضي المولى وانكار ذلك مكابرة محضة وتحققهما كاف في تحقق الواجب

والحرام

والحرام الشرعيين على ما علم من تعريفهما ولو سلم فاختصاص صدق الطاعة والمعصية بموافقة
الخطاب اللفظي ومخالفته وانهما لا يتحققان في الفرضين المذكورين لكن لا ريب في استحقاق الثواب
في الاول لفعله ما يرضي المولى والعقوبة في الثاني لفعله ما يسخطه وانكاره مكابرة ومن بعد
حصوله في المقام كاف في تحقق الوجوب والتحريم الشرعيين اذ المعتبر فيهما على ما علم من تعريفهما انما هو
استحقاق العقوبة على الترك او الفعل كان حجيته مستفادة من الدليل الدال بالضرورة ويتسلسل اذ لا يزيد
دليلها من كونه مقطوعا بصحته وبالتسلسل لابطالها فيكون حجية كل من القطعيين على هذا التقدير
نظرية تتوقف على الدليل فان عاد الى الاول لزم الدور والا التسلسل واما تنظيره ذلك بالرؤيا فان
كان بالرؤيا المقطوع بصحتها وصدقها فدعوى عدم حجيتها لعدم دليل عليها فاسدة كما عرفت
وان كان بالرؤيا المحتملة للصدق او المظنونة للصدق كما هو الغالب فالتنظير باطل وان اريد التقريب
قلنا نظيره العقل الذي بنيا بالالهام الذي يوجد في الانبياء والائمة فكما ان من كان تام بالالهام
حجة في حقهم بالضرورة من غير حاجة الى قيام دليل عليه كذلك كان العقل حجة في حقنا ولا
حاجة الى قيام دليل عليه الرابع ان اصحابنا والمعتزلة قالوا بان التكليف فيما يستقل بحكمه العقل
بمعنى الخطاب به في ظاهر الشريعة لطف وان العقاب بدون اللطف قبيح ومقتضى ذلك عدم ترتب
العقاب على ما يرد به خطاب في ظاهر الشريعة وان استقل به العقل لعدم تحقق اللطف فيه والجواب
المنع من قبح العقاب بدون اللطف مطلقا وانما المسلم قبحه بدون اللطف اللازم التكليف كالبيان فيما
لا يستقل به العقل سلمنا لكن يكفي في حصول اللطف اعتضاد العقل بالعمومات الدالة على حجيته كالايات
المتقدمة بالنسبة الى الموارد التي ساعدنا على دلالتها على حجيته فيها وان اريد اعتضاده بخصوص
خصوصيات موارده فنوجه المنع عليه جلي لان عموم الشرع يعتبر في تاسيس ما لا يستقل به العقل فاعتباره
في تاكيد ما استقل به العقل اولى لا يذهب عليك ان اهل الكلام تمسكوا بالمقدمة على وجوب بعث الانبياء
بضميمة القاعدة التي سالموا عليها من وجوب كل لطف عليه تعالى فلو تم لما ذكروه لدل على وجوبه
نطاق العقل والنقل لا على عدم حجيته لان تنكشف بعدهم عن فساد حكم العقل لكنه خلاف ما يراه
المستدل لانه يستلزم صحته ولا يقول بحجيته او شرط الحكم في الكبرى بان لا يمنع مانع لكن هذا
ربما يقدح فيما قصدوه من وجوب الارسال واجاب الفاضل المعاصر عن الحجة المذكورة

بعد تسليم وجوب اللطف فيما لحقه بالمنع من وجوب كل لطف وانت خبير بان هذا المنع مما لا مساس
له بكلام المستدل اذ لم يتمسك بوجوب اللطف مطلقا بل مبني حجته على عدم وجوبه كما تكلم هنا
عليه ثم يرد المنع المذكور على كبرى حجة المتكلمين ويشبه ان يكون المجيب قد خلط بين الحجتين فاورد
على احدهما ما هو وارد على الاخرى لتقاربهما ويمكن التكليف بحمل الوجوب في كلامه على الوجوب
الشرطي فيرجع الجواب الى المنع من اشتراط حسن العقاب بحصول كل لطف ولا يخفى عدم مساعدة
تعليله الاتي عليه ثم قال في سند المنع اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكاليف السمعية ايضا
لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية يعني ان التكليف الندبي في المندوبات العقلية
لطف مندوب وهذا مبني على القول بان جهات التكليف تابعة لجهات ما يكلف به اذ لا يعقل
ح زيادة الفرع على الاصل وقوله او مؤكدة هو فرع عطفا على قوله لطف يعني ان التكليف الندبي
بالمندوبات العقلية مؤكد للواجبات العقلية وهذا قريب لما ذكره المحقق الثاني في جامع
المقاصد في بيان نية وجه الوجوب والندب في الوضوء حيث قال المراد بوجه الوجوب والندب
السبب الباعث على ايجاب الواجب وندب المندوب فهو على ما قرره جمهور العدليين من الامامية
والمعتزلة ان السمعيات الطاف في العقليات ومعناه ان الواجب السمعي مقرب من الواجب العقلي اي امتثاله
باعث على امتثاله فان من امتثل الواجبات السمعية كان اقرب الى امتثال الواجبات العقلية من غيره
ولا معنى للطف الا ما يكون المكلف معه اقرب الى الطاعة وكذا الندب السمعي مقرب من الندب
العقلي او مؤكد لامتثال الواجب العقلي فهو زيادة في اللطف والزيادة في الواجب لا تمتنع ان تكون ندبا
ولا يعزب ان اللطف في العقليات منحصر في السمعيات فان النبوة والامامة ووجود العلماء والوعد
والوعيد بل جميع الالام مقربة للالطاف فيها وانما هي نوع من الالطاف انتهى ثم قال المعاصر
المذكور وقد يكتفى في اللطف بالتكليف السمعي ان يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير
اليه قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر يعني قد يكلف بسمعي يؤدي الى ترك القبائح فلا
حاجة الى التكليف بها او يريد انه قد يكلف بسمعي على وجه يبعثه على وجوب ترك القبائح
العقلية كالامر بالصلوة الناهية عن الفحشاء والمنكر فانه يدل بالالتزام على مطلوبية تركها
بل وجوب تركها فلا حاجة الى التصريح بذلك ولا يخفى ما في كلامه من التعقيد اجمع

من حضر

من حضر الالطاف بغير المعارف على النفي تمام وعلى الاثبات بما دل عليه جملة من الاخبار
من تعذيب عبدة الاوثان فانها باطلاقها تشمل زمان الفترة ايضا فيدل على حجية مدركات
العقول بالنسبة الى العقائد وجوابه ان النسبة بين هذه الاخبار وبين الاخبار السابقة
التي زعم انها دالة على عدم حجية العقل عموم وخصوص من وجه فتخصيص عموم تلك الاخبار
باطلاق هذه ليس باولى من تقييد اطلاق هذه بعموم تلك الاخبار مع ان كثيرا من الاخبار
ايضا دالة على تعذيبنا الاتي ببعض المناكر وهي باطلاقها تتناول زمن الفترة ايضا فلا وجه للتخصيص
بالمعارف واما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان التعذيب على عبادة الاوثان مرجع
الى التعذيب على الاعمال النظرية الاختيارية المفيدة لتلك الاعتقادات لان نفس الاعتقاد غير
مقدور فلا يترتب عذاب عليه ففيه نظر اذ يكفي في صحة التكليف بشيء وترتب عقاب عليه مقدوريته
ولو بواسطة مقدماته واسبابه كما نبهنا عليه في بحث المقدمة ولئن سلم فلعل القائل المذكور
يريد ترتب العقاب على تلك الاعتقادات ولو بواسطة ترتبها على مقدماتها من الاعمال النظرية
ويمنع حجية العقل فيما عداها وليس في الجواب المذكور ما يقتضي دفعه حجته من فصل بين الضروريات
والنظريات وجهان الاول ما دل من الاخبار على ان دين الله لا يصاب بالعقول وما دل على
ان الناس مكلفون بالرجوع الى الكتاب والسنة وان ظاهرها حصر الحجة فيهما والجواب اما اولا
فبالنقض بالضروريات اذ لو تم الدليل المذكور لدل على عدم جواز التعويل عليها ايضا واما
ثانيا فبان تلك الاخبار كلا او بعضا واردة في مقام المنع عن العمل بالقياس كما يظهر من
سياقها ولو سلم فهي واردة مورد الغالب من عدم وصول اغلب العقول ونكرة ما يصل اليها
الوجه الثاني ان المطالب النظرية كثيرا ما يقع فيها الاشتباه والخطاء ويبلغ النظر في المحافظة
على مقدماتها تمام الجهد من الواحد ان فلا يحصل للناظر القطع بها الا من جهة البراهين بمقدماتها
المستلزمة للحكم مع نفسه من الانقياد والتسليم بمقتضاها علم الاجمالي بكثرة وقوع الخطاء في
النظر وان الناظر كثيرا ما يقطع بالحكم بمشاهدة مقدمات معلومة عنده بالضرورة ثم ينكشف
خلافه فيجوز ان يكون علمه بالحكم المستفاد من النظر من ذلك القبيل اذ لا يتمكن من التمييز بحيث
لا ينقص بذلك التنبيه الاجمالي فاذا تحقق عنده ذلك امتنع جزمه بالحكم والجواب اما اولا

فبالنقض بالضروريات لوقوع الخطاء في الضروريات ايضا وان لا تكون حجة ايضا واما ثانيا
فباطل وهو ان الناظر اذا علم عند مقدمات مطلوبه وباستلزامها على ما هو المعتبر في النظر
حصل له العلم بالمطلوب من غير تجويز لان يكون نظره ذلك خطاء فان العقل مفطور على الانقياد
والاذعان بمقتضى ما انكشف له بالضرورة او بالنظر وان علم بان العلم قد يكون جهلا
والنظر قد يكون خطاء لامتناع علمه بالشيء لا يجوز ذلك في علمه ونظره وان اجازه في غيره فان
حجية العلم والانكشاف ضرورية فطرية وليست نظرية حتى يتطرق القدح الى كليته كبراه عما
ذكر نعم ربما تغلب الشبهة المذكورة على الناظر لتمكنها مما من نفسه فيتوهم كونها قادحة
في حصول العلم فيمنعه من الجزم في النظريات كما ان الشبهة السوفسطائية اذا اولها هواه
ادت الى التشكيك في الضروريات وهذا كله لا يكون الا بعدا واحترام العقل عن فطرته الاصلية
ورده عن خلقته الاولية واما ثالثا فبان ابطال حجية النظر يؤدي الى ابطال الشرايع والاديان
لابتنائها على النظر باثبات الصانع ووحدته وحكمته وعدله وامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب
الى ذلك فلو بطل حكم النظر نظرا الى وقوع الخطاء فيه احيانا لم يبق شيء منها من خلل وقد يتوهم ان المعجزة
تفيد العلم الضروري بصدق صاحبها بدليل ان العلم كثيرا ما يحصل للعوام ونحوهم ممن ليس
لهم قوة النظر والاكتساب فلا يتوقف على النظر في اثبات الصانع وصفاته بل يصح اثبات الصانع
وصفاته بقول صاحبها المعلوم صدقه بالضرورة على صدق صاحبها بعد العلم بوجود الصانع
العالم القادر الحكيم كما هو المتفق عليه في جميع الاديان واثباته يتوقف على النظر لانه خالق
السموات والارض لا انه لا يحتاج بالنسبة الى ما سبق في ذهنه الى الشبهة فيتعين عليه تحصيل
العلم بالنظر وهو كاف في الاشكال فصل ينقسم الفعل عند القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين
الى ما يستقل العقل بادراك حسنه او قبحه والى ما لا يستقل به وينقسم الاول الى الاقسام الخمسة
اعني الواجب والحرام واخواتهما وليس المراد استقلال كل عقل بذلك بل استقلاله في الجملة ولو
بحسب بعض افراده لكن يشكل بامتناع التفاوت بين القسمين فان من الافعال ما يستقل بادراك
حكمه بعض العقول دون بعض ولا مدفع له الا باعتبار الحيثية فيرجع حاصل التقسيم الى ان
الفعل اما ان يؤخذ من حيث ادراك العقل لحكمه ولو ببعض افراده او يؤخذ من حيث عدم

ادراك

ادراك العقل لحكمه ولو ببعض افراده ولا يقدح عدم انحصار المقسم فيهما لان المقسم
تقسيمه بحسب ما يتعلق الغرض ببيان حكمه وهو منحصر فيهما ولك ان تجعل انقسام القسم
الاول الى الاقسام الخمسة بمعنى عدم خلوه عن احدها توسعا فلا يلزم ان تشتمل عليها
بحسب الوقوع وان جاز وجه ويصح ان يكون التقسيم باعتبار كل واحد من احاد العقل
وكيف كان فلا يقدح عدم تحقق نوع من الفعل يستقل عقولنا باباحته او استحبابه
او كراهته ومن هنا يظهر ضعف ما زعمه الفاضل المعاصر من ان ما اتفقت عليه كلمة
القائلين بالتحسين والتقبيح انما هو وجود الاحكام الاربعة دون الاباحة لانهم اذا
اختلفوا في مثل اكل الفاكهة وشم الطيب كما سياتي فاي شيء يبقى لذلك لان يتفقوا على اباحته
ثم نسب الشارح الجواد الى العلامة حيث سلك تقسيم الفعل الى ما يستقل العقل بادراك حسنه سلكنا
او قبحه وقسمه الى الاقسام الخمسة والى ما لا يستقل به وجعل مورد النزاع الاتي وانت
خبير بان ذلك الكلام متفرد به الشارح الجواد بل هو متداول بين القوم فاسناد العلامة لمجرد
ذلك اسناد لها الى الكل فالتحقيق ان العلامة انما اثبت هذه فان كلامه في التقسيم ناظر الى
ما ذكرنا من الوجهين ثم ان الاتي مقصور على القسم الثاني فان اختلافهم في ادراك العقل
في حق الجاهل بحكم تلك الاشياء اباحتها من حيث جهله به لا يدل على فرضهم ادراك بعض العقول
اباحتها او اباحته غيرها باعتبار اخر هذا وما ذكره بعض المعاصرين من ان حكم العقل بالاباحة
باحة تلك الاشياء وان كان قطعيا قبل ملاحظة الشرع لكنه بعد ملاحظة الشرع والاطلاع
على تحريم الشارع لكثير من المنافع الخالية عن المفسدة يكون ظنيا ولا دليل قطعيا على حجيته و
الدليل الظني غير مفيد فكيف يدعى انه مما يستقل به العقل الا ان يقال اذا حصل الظن بمقتضى
هذا الاصل كان في مخالفته مظنة ضرر يجب دفعه عقلا او يتوقف يبتني حجية هذا الطريق على
ثبوت حجية ظنون المجتهد بعد انسداد باب العلم فيندرج فيها لكن يشكل الثاني بان حجية الظن
المجتهد لا مدخل لها في الادلة الشرعية التي هي موضوع هذا الفن بل هو من قبيل المسائل
الكلامية ففيه نظر من وجوه اما اولا فلانه ان اراد بالاباحة الظاهرية منها كما هو
المختار فقد عرفت ان العقل يستقل بالقطع بها قبل ملاحظة الاحكام الشرعية وبعدها لاشتماله

بقبح التكليف بدون البيان مط وهو يستلزمها علا لان اراد بالاباحة الواقعية كما صرح
به سابقا فلا خفاء في انه لا قطع بها الا قبل الملاحظة المذكورة ولا بعدها بل قد لا يكون
له ظن بها ايضا لا سيما بعد الملاحظة المذكورة وقد نبهنا على ذلك سابقا واما ثانيا فلان
الاسناد العمل بالاباحة الى دفع الضرر المظنون فظاهر الفساد لان الاباحة
المظنونة لا تشتمل على ظن ضرر لا في الفعل ولا في الترك حتى يلتزم في دفعه بالبناء عليها و
انما يستقيم ذلك في ظن الوجوب والتحريم نعم يمكن دعوى ظن الضرر في ترك الحكم بالاباحة
المظنونة بناء على دلالة دليل على وجوب الحكم بها لكن مساق عبارته لا يساعد على ذلك كما
لا يخفى على المتامل فيها واما ثالثا فلان ما ذكره من ان حجية ظن المجتهد مما لا مدخل له في الادلة
الشرعية غير صحيح كيف وكثير من الادلة انما يبتنى على حجيتها عنده على اثبات كحجية خبر الواحد
والكتاب والاجماع المنقول والشهرة وغير ذلك فانه انما يقول بحجيتها من حيث قيام الحجة على
حجية ظن المجتهد فاذا صح ذلك عنده في الادلة النقلية فما المانع من صحته في الادلة العقلية
واما ما استند اليه في ذلك من ان مسئلة حجية ظن المجتهد ليست من مسائل الفن فان موضوعه
ادلة الفقه وموضوعها ظن المجتهد ففيه ان موضوع الفن ليس ادلة الفقه خاصة بل هي
مع الاجتهاد بل التعادل والتراجيح ايضا كما مر والبحث عن حجية ظن المجتهد راجع الى البحث
عن الاجتهاد ولو سلم ان موضوع الفن ادلة الفقه خاصة فلا يلزم خارجا عن مباحث
الاجتهاد الى البحث عن الادلة كما هو البقية عليه في بيان الموضوع ولا يخرج عن مباحث
الفن فلو سلم فابتناء بعض المسائل عليه مما لا اشكال فيه افلم يذهب قوم الى اشتراط حجية وله
مبادى كل علم فيه ثم لو قرر بين الجوابين حيث اورد الاشكال على الثاني دون الاول مما
لم افهم فيه على محصل مع ان ما عممه في الاباحة منقوض عليه بالكراهة حيث انهم ما نعلم
عليهما مع ان قضية ما ذكره في الاباحة نفيها ايضا فانهم اذا نازعوا في حرمة مثلا كل
الفاكهة فاي شيء يبقى بعد ذلك حتى يتنازعوا على كراهته بل التحقيق ان التقسيم ان كان
مما لنظر الى عقولنا فحق لا تستقل بادراك المدح والذم فيها فالوجه حصر ما تستقل بادراكه
العقل في قسمين من الاقسام الاربعة واما ما لا تستقل العقل بادراك حسنه ولا قبحه

فقد

فقد اختلف القائلون بالتحسين والتقبيح والمنكرون لهما بعد التنزل في حكمه قبل ورود
الشرع فذهب الاكثرون الى الاباحة واخرون الى الحظر وذهب الحاجبي الى انه لا حكم فيه اصلا وتوقف
شيخ الاشاعرة وفسر تارة بعدم العلم واخرى بعدم الحكم ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول كما ينقسم
الحكم التكليفي باعتبار نفسه الى اقتضائي وتخييري وينقسم بهذا الاعتبار الى الاحكام الخمسة كذلك ينقسم
باعتبار اخر الى حكم واقعي وحكم ظاهري وينقسم بكل من الاعتبارين الى الاحكام الخمسة والظاهر ان
النزاع هنا في مطلق الحظر والاباحة سواء كانا واقعيين او ظاهريين ليعم القول بالتصويب ايضا
وخصها بعضهم بالظاهريين معللا بانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي واستبعد ان ليس في الفعل
واقعا جهة حسن او جهة قبح لا سيما بعد ملاحظة ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالية
عن المضرة كالغناء وشرب الفقاع الغير المسكر وهذا التعليل كما ترى انما يجرى على قول الحظر و
الاول ما ذكرناه وزعم بعض المعاصرين ان النزاع هنا في الاباحة وهذا التعليل كما ترى انما
يجرى على قول الحظر صح والحظر الواقعيين ورد التعليل المذكور بانه اشكال سار في جميع المطالب
المستدل عليها بالعقل اذ يحتمل ظهور خلاف الحكم الذى دل عليه العقل احيانا فالاتيان في جمع القطع بالواقع
قبل ظهور الخلاف كما في كل جهل مركب يكشف خلافه وفيه ان غرض المعلل منع حصول القطع بالواقع
اذ لا مسد لباب الاحتمال ووضوح تطرق تجويز المخالفة للواقع اليه كيف لا وموضع النزاع
مما لا يدرك العقل حسنه وقبحه واما الاستشهاد بظهور الخلاف في الغناء والفقاع فتاييد للمدعى
كما يشهد به سياق كلامه وليس الغرض منه الاستدلال به ليدفع بان ظهور الخلاف لا ينافي حصول
القطع بالواقع كما في ساير المطالب العقلية ثم اقول على ما نبه عليه فما لمبيح والحاظر من اراد
الحكم الواقعي فقد يتبين لغير المصوب هنا بعد ملاحظة الشرع فاى كلام من القائلين فكان اللازم لهم
ترك النزاع والالتفات فيحمل الى ان اى الجهلين المركبين يلحق الفعل قبل ملاحظة الشرع وهو لا يشبه
نزاع اهل العلم ثم قال نعم قد يتضح هذا الاشكال اذا استدل لمثل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي
قال ويمكن ان يقال فيه ايضا انه مباح واقعا لمن لم يطلع على النهى وحرام واقعا على من اطلع عليه لانه
لغير المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا واحال الامر في ذلك الى ما تبين في مسئلة الواجب المشروط بما
النسبة الى الواجد للشرط والفاقد له اقول وضعف هذا التاويل في الرواية مما لا يكاد يخفى

على ما قررناه سابقا وقد اعترف هو ايضا بفساده عند رده من احتج بها على نفي الملازمة
بين العقل والشرع مستشهدا عليه بان جعل الحكم فيها ظاهرية كما يقتضيه كلامه حتى ينافي كون الحكم
واقعيا فلا وجه للتشبث به في المقام ثم تقرر في مبحث الواجب المشروط ان وجوبه عدم في حق
الفاقد للشرط ومطلق في حق الواجد له ولا يمكن التعلق به في المقام بعد تقريبه بنوع من التوجيه
كان يقال لا ريب في ان التكاليف باسرها ظاهرية كانت او واقعية مشروطة بعلم المكلف بها لعدم لزوم
التكليف بما لا يطاق بحيث لا علم له بالتكليف حقيقة لا ظاهرا ولا واقعا فيحمل دعوى انه لغير المطلع
على النهى مباح ظاهرا وحرام واقعا الا ان الحرمة ظاهرية كانت او واقعية فشرطها بدون العلم
يؤدى الى ثبوت المشروط بدون شرطه وهو محال وهذا غاية توجيه الحوالة الى المبحث المذكور
وانت خبير بان منشأ هذا الكلام عدم تحقق معنى الحكم الواقعي والحكم الظاهري وقد نبهنا عليه سابقا
وسننبه عليه فيما سيأتي ونقول هنا تاكيدا وتوضيحا انا لا نريد بالحكم الواقعي الا الحكم الذي يشترط في تعلقه
بالمكلف علمه به فلا يكون عند عدم الشرط الا حكما شانيا وقد اصطلحوا على تسميته حكما واقعيا ولا ريب
انه غير مشروط بالعلم فانما المشروط به فعليته ويعبر عنه بالحكم الظاهري وبهذا يظهر الفرق
بين القول بالتصويب والقول بالتخطئة فانهم بعد ان اطبقوا على ثبوت الحكم الفعلي تنازعوا في
ثبوت الحكم الشأني بالمعنى الذي ذكرناه ثم لو تم ما ذكره في الرواية لثبت القول بالتصويب ولو الثاني
في المباح وهو خطاء كما سنحققه في محله واما ما توهم من ان حمل الاباحة والحرمة على الظاهريتين
يؤدي الى تنويع الاحكام الواقعية والظاهرية فظاهر عدم لزومه وان اراد تنويع مطلق
الاحكام فلا اشكال في التزامه بل التحقيق تعينه كما نبهنا عليه ثم الفرق بين هذه المسئلة
ومسئلة الاباحة الاصلية هو ان البحث هنا مقصور على دلالة العقل والبحث هناك مبني على ملاحظة
الشرع ايضا ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره المعاصر المذكور من التمسك في المقام بروايته كل
شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان فيه خروجا عن محل البحث اذا تقرر هذا فالحق عندي هو
القول بالاباحة الظاهرية سواء اشتمل الفعل على منفعة او لا وخص جماعة من موافقينا
النزاع بالاول وتبعهم في ذلك الفاضل المعاصر مع حمله من غير فرق بين ما يشتمل على منفعة وما لا
يشتمل عليها لظهور ان التكليف بافعاله الاربعة مشروط بالعلم والبيان عقلا وعادة واذ ليس

فليس

فليس ولا يعني بالاباحة الا ذلك واحتج موافقونا بان الحكمة في خلق العبد وما ينتفع به اباحته
له لترتب عليه ما هو المقصود من خلقه والا لكان خلقه عبثا وهو قبيح واورد عليه تارة بالمعارضة
بانه تصرف في مال الغير بغير اذنه وهذه المعارضة مردودة بما سيأتي واخرى بالحل وهو انه لا يلزم
من عدم الاباحة وقوع العبث لجواز ان يكون المقصود من خلقه على تقدير اصطباره عنه تشبيه المثاب
عليه مع ان ثمرة خلقه لا تنحصر في انتفاعه به بطريق الاكل ولا يستلزم عموم الانتفاع كما ان الامر
في كثير من الجهات كذلك واحتج الفاضل المعاصر على ما اختاره من الاباحة الواقعية بانها منفعة
خالية عن امارات المفسدة والاذن فيه متقدم في التصرف معلوم عقلا لان ما ينهى عنه انما هو
التصرف وهو منتف قطعا فيكون حسنا واحتمال حصول المفسدة في الواقع كما يشاهد في بعضها
بعد كشف الشرع كالغناء وشرب الفقاع لا يوجب تنزل العقل في قطعه لان العقلاء لا يمتثلون قبل هذا احتمال البحث الكذا
ورود الشرع فلا يقبله العقل الا ترى هنا احترازا عن الجلوس من تحت الحائط المحكم البنيان
لاحتمال ان ينهدم ويلحق تجويزه ذلك نظيرا اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض
باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع لم يتمسك على المنع الا هنا ايضا
بكونه تصرفا في ملك الغير بغير اذنه فكان نفي احتمال مفسدة اخرى هذه المفسدة ايضا منتفية
اقول لا ينهض الحجة المذكورة الا باثبات الاباحة الظاهرية لان خلو الفعل عن امارات المفسدة
لا يوجب القطع بانتفائها واما حكم العقل بقبح التحرز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان فهو حكم
منه ظاهري لظهور ان العقل لا يقطع بعدم ترتب مفسدة الانهدام عليه لكن يحكم بقبح الاتباع
في الدال على خلاف ذلك وبالجملة ففرق بين تجويز الانهدام على الحائط المذكور وبين العمل
بمقتضى هذا التجويز من التحرز عن الجلوس تحته لاجل ذلك فالذي يحكم العقل بقبحه وسفه
فاعله هو الثاني دون الاول فظهر من ذلك فساد ما ادعاه من ان الاذن منه بمعنى الاذن
الواقعي معلوم عقلا لابتنائه على احتمال الخلاف مع ان اعتبار الاذن في الدليل غير سديد لانه
هنا بمعنى الاباحة فيكون الاستدلال مصادرة ومعارضة احتمال المفسدة في الفعل باحتمال
المفسدة في الترك لا يوجب القطع بالاباحة الواقعية وبطلان ما تمسك به المانع لا يوجب بطلان
دعوى الجواز ان قام عليها حجة اخرى فضلا عن ثبوتها لا بعيد لاحتمال الواسطة احتج القائلون

فالمطلوب انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه مع خروجه تارة يتبع حكم العقل بحرمة التصرف في ملك
الغير وانما يثبت ذلك بالشرع ولو سلم فانما يسلم فيما يعلم بالتصرف ضرره وهنا ممنوع لتزاحمه
معه عنده ولو سلم فمعارض بما في المنع من الضرر الناجز على النفس وليس تحمل الدفع ضرر الخوف
اولى من العكس واشد فيه الضرر المخوف معارضة بتحمل الضرر الآخر ويحتمل واخرى بالتكليف
وهو ان من ملك عرك لا ... يرى واضعف ... الجود واخذ ملوكه قطرة من ذلك
فكيف بما يدرك العقل تحريمها والتوقف ظاهر وقد يجاب ايضا بلزوم التكليف بالمحال اذ لا خروج عن ان
لا ثالث لهما كالحركة والسكون واورد عليه بانه خارج عن محل النزاع اذ لا نسلم ان لا حكم للعقل
فيه بل يحكم بالاباحة احدهما قطعا ويمكن ان يجاب ايضا بان الخصم لعله لا يسلم على كون السكون
فعلا بل هو عدم فعل كالحركة فلا يلزم القول بالتكليف بالمحال بل يلزم القول بحرمة الحركة
على اليقين الا ان يقال نقل الكلام الى الكف الذي هو سلب السكون وهو امر وجودي ويمكن
دفعه بان الظاهر ان نزاعهم في افعال الجوارح فقط بدليل ان دليلهم هو حرمة التصرف في ملك
الغير لا انه اساعد على تحريم التصرف في نفسه الا ان يقال انه ايضا ملك الغير يحرم عليه التصرف في نفسه
ولو باحداث الكف فيه ولا مخرج من ذلك الا ان يقال ... ههنا فافهم في المثال فيبقى الاشكال المدعى
بحاله ولا محيص عنه الا بالتزام القول بالاباحة وتخصيص الحظر بغيره بحجة النافي للحكم ان
المبيح والحاظر ان اراد خطاب الشارع بذلك فالتقدير انه لا شرع وان اراد حكم العقل بذلك لزم
التناقض اذ المفروض انه لا حكم للعقل فيه بخصوصه ولا تتبع في حكم الشارع يعني ان فرض العنوان
هو ان لا يدرك العقل حكمه او حسنه وقبحه بناء في دعوى حكم العقل فيه بالاباحة او الحظر والجواب ان كلا
الشقين لا ضير ولا تناقض لان المراد انه لا يدرك العقل حكمه بغير هذا العنوان او هذه الجهة
اعني كونه مما لا يدرك العقل حسنه وقبحه هل يحكم عليه بعد ملاحظة بعد العنوان وبهذه
الجهة بالاباحة او الحظر اولا فلا تنافي في حكم العقل عليه باحدهما اعتبر فيه من عدم حكم العقل
فيه باحدهما لتغاير الجهتين والى هذا يرجع ما قيل من انه لا منافاة بين عدم الحكم على شيء مع
قطع النظر عن كونه مجهول الحكم وبين الحكم عليه باعتبار كونه مجهولا ونظيره بعض المعاصرين
بان حكم المبيح بالاباحة او الحاظر بالحظر ليس من جهة كونه مجهول الحكم عند العقل بل لانه منفعة

ماذون

ماذون فيها او تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع ان مقتضى دليل
الباحثين علمهم بالحكم ثم قال فان قيل ذلك مقتضى دليلهم بالنظر الى الحال وقد يتبدل الحكم فيعلم
خلافه فيعلم ان الحكم السابق انما كان حكم مجهول الحكم قلنا هذا الكلام سار في سائر المطالب المعلومة
فكثيرا ما يعلم حكم الشيء بالضرورة او النظر ثم يظهر خلافه ولا يلزم منه ان يكون ذلك حكم الشيء
من حيث انه مجهول الحكم بل وظيفة الناظر في كل وقت انما هي التحليل التام والبناء على ما ادى
اليه نظره سواء صادف الواقع او لا ثم قال ثم هذا يجري فيما لا نص فيه من الاحكام التي
لا مسرح للعقل فيها اصلا كوجوب غسل الجمعة فان حكمه قبل ثبوت الشرع من حيث هو مجهول عدم
الوجوب لامع قطع النظر عنه واين هو من الحكم بالاباحة هذا ملخص كلامه اقول وفيه ما لا
يخفى لان حكم المبيح والحاظر بالاباحة والحظر من جهة كونه منفعة ماذونا فيها او تصرفا بغير
الاذن لا ينافي كونه باعتبار جهالة الحكم ايضا كيف وتلك الجهتان انما يثبتان لموارده ما عداهم
باعتبار هذه الجهة فان المبيح انما يقول في شم الورد مثلا بانه منفعة ماذون فيها بعد اخذه بعنوان
مجهول الحكم كما لا دليل عليه اعتبار لخلوه عن امارات المفسدة وكذا الحاظر انما يقول بانه تصرف بغير
الاذن بعد اخذه بهذا العنوان اذ اراده بغير الاذن ظاهر الاو انما ولا طريق له اليه فيدل
على اعتبار الجهالة بالحكم في الحكم وبالجملة فيكون الشيء مجهول الحكم دليلا اصوليا على حكمه يعني انه
يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اليه الا دليل منطقي اما ما اورده من السؤال فمورده ما ذكره
اخيرا من ان مقتضى ادلتهم العلم بالحكم فكيف يجعل الموضوع مجهول الحكم ومحصله ان الجهل اعم من البسيط
والمركب فاذا حكم الحاكم بالاباحة لدليلها او بالحظر لدليله ثم انكشف الخلاف تبين ان ذلك كان
حكمه من حيث خطائه وجهالته بالحكم وح فلا منافاة بين العلم بالحكم وبين كون الموضوع مجهول
الحكم واما ما اجاب به فليس على ما ينبغي بل التحقيق في الجواب ان القاطع بثبوت حكم في حقه انما
يقطع حال قطعه بثبوته في حقه من حيث انه مصيب بقطعه الواقع لا من حيث انه مخطئ في اصابته
له وان حكمه حال خطائه ذلك نعم اذا انكشف له الخلاف يتبين عنده ان ذلك كان حكمه من حيث
خطائه في اصابة الواقع لا من حيث اصابته له وظاهر ان الكلام في المقام انما هو بالنسبة الى حال
القطع لا بالنسبة الى حال الانكشاف فالخلاف يبقى اشكال التدافع بين فرض العنوان مجهول الحكم

مع قضاء الدليل بالعلم بالحكم بحاله واما ما ذكره اخيرا من ان العقل يحكم فيما يجهل حكمه بعدم الوجوب
دون الاباحة فغير سديد لان العقل كما يحكم فيه بعدم الوجوب كذلك يحكم بعدم الاستحباب
والحرمة والكراهة فتعين ان يحكم بالرخصة في الفعل والترك ما لم يقم دليل على خلافه لان انحصار
الاحكام في الخمسة يعد من الضروريات وقضية القول بالملازمة في الفعل والترك ما لم يقم
دليل على خلافه لان انحصار الاحكام في الخمسة يعد من الضروريات وقضية القول بالملازمة
بين العقل والشرع كما نقول به وغيره حكم الشرع ايضا بالرخصة فيهما ما لم يقم دليل على خلافه
وهو معنى الاباحة الظاهرية هذا واجاب التفتازاني عن الاشكال المذكور بان النزاع في
الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه مثلا ولا يحكم فيه
بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل بحكم فيها على الاجمال بالحرمة او يحكم بالاباحة او لا واورد عليه
المحشي الشيرازي بانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال في اكل الفاكهة فقد علم الحكم الخاص لكل فعل
كاكل فاكهة الرمان بضم الصغرى الواضحة الثبوت الى ذلك الحكم الكلي الاجمالي الحاصل من دليلهم
ثم قال اللهم الا ان يقال المراد بالحكم الضروري وفيه تعسف يعني ان قيل الحكم المنفي ادراكه على الحكم
الضروري يدفع الاشكال لان اعتبار ضم الصغرى يخرجه عن كونه ضروريا وكان المراد او توجيه
التعسف ما سياتي ونقل بعض المعاصرين عن الشارح الجواد انه اورد الاشكال المذكور على
ما اختاره من القول بالاباحة ثم اجاب عنه بوجهين الاول ان ما لا يدرك العقل حسنه
او قبحه بالنظر الى خصوصيات هل يحكم حكما عاما بالنسبة الى الجميع او لا الثاني ان المراد ما لا يدرك
العقل حسنه او قبحه ابتداء او بمجرد عن ملاحظة شيء فهل يحكم عليه بحسب حكما عاما بالنظر الى
الدليل او لا على التقديرين لا يكون الحكم المذكور مخالفا لما اعتبر في العنوان قال بعد نقل الوجهين
عنه والعقل التي حصلت اولا هو الذي اورد عليه هذا الاشكال بريد انه لما قسم الفعل
الى ما يستقل العقل بادراك حكمه والى ما لا يستقل به وحرر النزاع في القسم الثاني وقع في الا
شكال المذكور ولو انه حرر النزاع في الاشياء الغير الضرورية في العيش المشتملة على المنفعة
كشم الورد واكل الفاكهة من غير اعتبار لكونها مما لا يستقل العقل بادراك حكمها كما فعله هو اعني
المعاصر المذكور لسلم عن الاشكال فان من يحكم فيها بالاباحة او الحظر يجعلها من القسم الاول ومن

يقول

يقول بانه لا حكم فيها يجعلها من القسم الثاني وفيه ما لا يخفى لان تحرير الشارح الجواد لمحل
البحث فيما لا يستقل وفيما لا يخفى لان تحرير الشارح الجواد لمحل البحث فيما لا يستقل العقل
بادراك حكمه موافق للتحرير المعروف في كتب القوم كما لا يخفى على من راجعها وح فلا بد اما
من بيان ما يندفع به الاشكال او الالتزام بمقالة الحاجبي ولا يجدي تغيير العنوان وتحرير النزاع
في الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة لانه لا ينطبق عليها الوجوه فيها الا بعد اخذها مجهولة
الحكم وعند يعود الاشكال مع ان الاشياء الغير الضرورية المشتملة على المنفعة قد يحكم العقل عندهم
فيها بالوجوب كالعدل وقد يحكم بالتحريم كالظلم فلا يستقيم جعلها خصوصا محل النزاع على اطلاقها
مثله ثم انه تصدى لدفع الجوابين اللذين ذكرهما الشارح الجواد فاورد على الوجه الاول
بامكان ان يقال في شم الورد انه منفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص
وعلى الثاني بعدم انحصار مدركات العقل في الضروريات هذا محصل كلامه وانت
خبير بانه مرجع الجواب الاول الى ما اجاب به التفتازاني ومرجع الجواب الثاني والاعتراضين
الى ما ذكره المدقق الشيرازي الا انه اشار الى الاعتراض الثاني بقوله وفيه تعسف وبينه بعض
الناظرين في كلامه بما ذكره المعاصر المذكور ثم اقول ويمكن رده على الجواب الاول
انما يستقيم اذا اراد المجيب ان المراد انه لا يدرك العقل حكمه تفصيلا لا بدليل خاص ولا بدليل
عام بل يدرك حكمه بدليل عام او لا وهذا منتفي الفساد لا منع ان التزم بما اورده المورد
عليه من اختلال ذلك الى جعل حكم الخاص باعتبار دليل عام وان لم يلتزم بالاختلال فهو مع
كونه غير معقول في نفسه خارج عن محل البحث لان كلامهم في معرفة الحكم الذي يحل الى التفصيل اذ
المعرفة الحكم بجليته الكل لو اكله مثلا او حرمته وهذا لا يعقل بدون الاختلال لا يقال اللازم من
الحكم على العام انما هو الحكم على الحصة الموجودة منه على ان يكون تلك الحصة موردا للحكم دون الحكم
على الخاص موردا له بسبب وجود العام في ضمنه فيمكن دفع المنافاة ح على التقدير الاول بان
المعنى كل ما لا يدرك العقل حكمه ولو باعتبار امر كلي على ان يكون ذلك الشيء موردا للحكم هل يدرك
حكمه باعتبار امر كلي على ان يكون ذلك الكلي موردا للحكم او لا فيندفع ايراد المورد عن الجواب لانا
نقول هذا التنزيل مع قصوره كلام المجيب عنه فاسد غير مستقيم عندنا لان الاحكام على ما نراه

لا تتعلق بالطبائع الا باعتبار وجوداتها الخارجية فلا يعقل مغايرة حكمها لحكم افرادها الا بتخادعها
في الخارج نعم يتجه ذلك على قول من يجعل وجودها مغاير الوجود افرادها ويجعل الاحكام
متعلقة بالطبائع باعتبار انفسها ويجوز مغايرة حكم افرادها لحكمها كما يراه الفاضل المعاصر
وجماعة من المتاخرين فيمكن التزامهم بصحة الجواب والدفاع الايراد بناء على هذا التنزيل
لكن لا اختيار في ان النزاع المذكور لا يختص باحد هذين القولين فيبقى الاشكال بحاله على
مذهب الاخرين هذا والذي اوفق بسياق كلام التفتازاني بل هو الاظهر من كلام الشارح
الجواد ان المراد هنا لا يدرك العقل حكمه بدليل يخصه هل يدرك حكمه بدليل يعمه وغيره او لا
فيندفع عنه الايراد المذكور لان الحكم بحسن الولاد لكونه منفعة خالية عن امارات المفسدة
وانما هو حكم عليه باعتبار كلي علم جاد فيه وفي غيره كشرب الرياحين واكل الفواكه وغيرها
وليس باعتبار كونه خصوص شم ورد وهذا معنى قوله يحكم عليه بالحسن حكما عاما يعني يحكم عليه
بالحسن باعتبار كلام اعم وهذا واضح نعم يرد على المجيب ان بعض الافعال التي يستقل العقل بادراك حكمها
الابتدائي من حسن او قبح مما يتصف به باعتبار امر عام لحكم العقل بقبح ضرب غير المستحق وان
اشتمل على منفعة لكونه ايذاء فان ادراكه لحكمه ليس باعتبار الخصوصية بل باعتبار امر عام
يجري في غيره من الجرح والقتل ونحوه مع ان النزاع الجاري في المقام لا يتوجه اليه قطعا واما ما اورد
على الجواب الثاني فانما يرد على ظاهر كلامه بناء على ان الادلة العقلية حجة في النظريات كما هو الحق
المحقق ويمكن توجيهه بان المراد هنا ما لا يدرك العقل حسنه او قبحه الابتدائي اي الثابت للشيء
مع قطع النظر عن ملاحظة العنوان المذكور فيرجع الى ما ذكرناه ويمكن ان يحمل ايضا على ان
ما لا يدرك العقل حكمه الابتدائي الواقعي هل يحكم عليه في الظاهر بالاباحة او الحظر او لا لكن يتجه
فيه من الاشياء التي لا يدرك العقل حكمها الواقعي لا يحكم عليه في الظاهر بالحظر كالاتيان المقطوع
بوجود السم في احدهما الا على التعيين ثم ان كلام جماعة كالحاجبي والعضدي كالصريح في ان العنوان
خال عن اعتبار كون الفعل الذي لا يدرك العقل حكمه مشتملا على منفعة وانما وقع التقييد به
في كلام جماعة وتبعهم في ذلك الفاضل المعاصر حتى ادعى ان ما لا منفعة فيه كتحريك اليد بلا
داع ومضغ الخشب الغير اللذيذ لا حكم للعقل فيه عندنا لا لقول وكانهم اخذوا القيد المذكور

من الحجة

من الحجة المعروفة للقائلين بالاباحة حيث اعتبروا في الفعل اشتماله على المنفعة والاقرب عندي
ان يحمل المنفعة الماخوذة في الدليل على منفعة ما لا على موافقة العضد والتي سواء سميت عرفا
منفعة او لا ومرجعها الى ما ينبغي بدونه صدور الفعل الاختياري وبهذا يحصل التوفيق
بين الدليل والعنوان ويحمل كلام المعتبرين لهذا القيد في العنوان على ذلك تعسف واضح وربما
يؤيد ما ذكرناه انه لولا عموم العنوان لكان من المناسب بل اللازم ان يبحثوا عن القسم الاخير
ايضا مع انهم لم يتعرضوا له واما الاتفاق الذي حكاه المعاصر المذكور على انه لا حكم فيما لا يشتمل
على المنفعة فكانه وقع سهوا من قلمه لان من قال بالحظر في المشتمل على المنفعة كيف يقول
بان لا حكم فيما لا يشتمل عليها بل يتعين القول بالحظر في ذلك بطريق الاولوية ولذا عرفت ان
مستندنا على الاباحة يعم النوعين ثم ان المراد الحاجبي بقوله انه لا حكم انه لا حكم عند العقل كما
هو الظاهر من دليله توجه عليه ما عرفت وان اراد ان لا حكم في الواقع توجه عليه ان عدم حكم العقل
بمعنى علمه او ادراكه الحكم اعم من عدم الحكم في الواقع والعام لا دلالة له على الخاص واما المتوقف فان
اراد توقف العقل عن الحكم رجع مقالته الى مقالة الحاجبي فيرد عليه ما يرد عليه وان
توقف عن تعيين احد القولين او الاقوال لعدم عثوره فيها على دليل يعتمد عليه توجه عليه
ما عرفت من بياننا المتقدم على اثبات القول بالاباحة ثم قولهم في العنوان قبل الشرع هل
المراد به قبل بعث الرسل مطلقا او قبل وصول احكام الشريعة مطلقا او قبل وصول جملة يعتد بها
منها او قبل وصول الحكم في خصوصيات الموارد المبحوث عنها بهذا العنوان او قبل وصول حكم هذا
العنوان وكان الاول اظهر في كلام القائل لكن يحمل كلام اصحابنا عليه تنزيلا لامتناعه بحث
معه على مجرد الفرض وتقدير غير واقع ولا جائز وهي فيما الان نحن فان الله تعالى انسحاب الحكم
منه الى الواقع وهو كالثاني مع علمه وقوع هذه الدعوى في كلامهم والثاني بل الثالث
ايضا يستفاد من كلام الفاضل المعاصر حيث يرشد اليه تمثيله باهل زمن الفترة والمحبوسين
الذين لا يتيسر لهم البحث وصوابها لا وجه له لانه تخصيص من غير اختصاص والذي
اوقعه في هذا الوهم ما توهمه سابقا من ان النزاع في الاباحة الواقعية اذ بعد وصول
كثير من احكام الشريعة الى المكلف وعلمه بحكم الشارع بالحظر في كثير مما لا يدرك العقل حكمه

الكاشف عن وجود جهة مقبحة وانه حقيقة فيه ينبغي ان يقطع باباحة ما يجهل حكمه
وقد عرفت فساده والوجه في المقام احد الوجهين الاخيرين او ما يعمهما والوجه الاخير
هو الاظهر فيرجع محصل البحث الى ان الاشياء التي لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها مع قطع
النظر عما ورد فيها من الشرع خصوصا او عموما هل يحكم فيها بالاباحة او الحظر او لا يحكم
بشيء هذا وما ذكره بعض المعاصرين من ان حكم العقل باباحة تلك الاشياء وان كان قطعيا
قبل ملاحظة الشرع لكنه بعد ملاحظة الشرع والاطلاع على تحريم الشارع لكثير من المنافع الخالية
عن المفسدة المضرة يكون ظنيا والدليل قطعيا على حجيته والدليل الظني غير معتبر فكيف يدعى انه مما يستقل
العقل به الا ان يقال اذا حصل الظن يقتضي هذا الاصل كان في محل الفتوى ظن ضرر فيجب دفعه
عقلا او يقال يبتني حجية هذا الطريق على ثبوت حجية ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم
فيندرج فيها لكن يشكل الثاني بان حجية ظن المجتهد لا مدخل لها في الادلة الشرعية التي هي
موضوع هذا الفن بل هو يشبه المسائل الكلامية ففيه نظر من وجوه اما اولا فلانه ان اراد
بالاباحة الظاهرية منها كما هو المختار فقد عرفت ان العقل يستقل بالقطع بها قبل ملاحظة
الاحكام الشرعية وبعدها لاستقلاله بقبح التكليف بدون البيان حينئذ وهو يستلزمها
وان اراد الاباحة الواقعية كما صرح به سابقا فلا خفاء في انه لا قطع بها الا قبل الملاحظة
المذكورة ولا بعدها بل قد لا يكون له ظن ايضا لا سيما بعد الملاحظة المذكورة وقد بينا
ذلك سابقا واما ثانيا فلان الاستناد الى العمل باصل الاباحة الى دفع الضرر المظنون فظاهر
ظاهر الفساد لان الاباحة المظنونة لا يشتمل على ظن ضرر لا في الفعل ولا في الترك حتى لا يلتزم
في دفعه بالبناء عليها وانما يستقيم ذلك في ظن الوجوب او التحريم نعم يمكن دعوى ظن الضرر
في ترك الحكم بالاباحة المظنونة بناء على دلالة دليل ظني على وجوب الحكم بها لكن سياق
عبارته لا يساعد على ذلك كما لا يخفى على المتامل فيها واما ثالثا فلان ما ذكره من ان
حجية ظن المجتهد مما لا مدخل له في الادلة الشرعية غير صحيح كيف وكثير من الادلة انما يبحث
بحثا عنه على اثبات ذلك كحجية خبر الواحد والكتاب والاجماع المنقول والشهرة وغير
ذلك فانه انما يتوجه بحجيتها من حيث قيام الحجة على حجية ظن المجتهد فاذا صح ذلك عنده في الادلة

التقليد

التقليد في المانع من صحته في الادلة العقلية واما ما استند اليه في ذلك من ان مسألة
حجية ظن المجتهد ليست من مسائل الفن فان موضوعه ادلة الفقه وموضوعها ظن المجتهد
ففيه ان موضوع الفن ليس ادلة الفقه خاصة بل يعم الاجتهاد بل التعادل والترجيح
ايضا كما مر والبحث عن حجية ظن المجتهد راجع الى البحث عن الاجتهاد ولو سلم ان موضوع الفن
ادلة الفقه خاصة فلا بد من ارجاع مباحث الاجتهاد الى البحث عن الادلة كما مر التنبيه
عليه في بيان الموضوع فلا يخرج عن مباحث الفن ولو سلم فابتناء بعض مسائله عليه مما لا اشكال
فيه اذ لم يذهب احد الى اشتراط حصول مبادي كل علم فيه فلا يستقيم دعوى نفي المدخلية
الا ان يريد نفي الدخول في مسائل علم الاصول لا نفي الابتناء ثم فرقه بين الجوابين حيث
اورد الاشكال على الثاني دون الاول مما لا وجه فيه على محصل فضل وهاد له عليه العقل
والنقل اصل البراءة والمراد بها الخلو والفراغ من مطلق التكليف المشكوكة فيه فيتناول
نفي الوجوب والتحريم واحدهما حيث يشك في الجميع او البعض فيثبت به الاباحة في غير العبادة
وانتفاء الاقوى حيث يشك بينه وبين الضعيف وحصر الفاضل المعاصر بنفي الاولين
معللا بان المراد البراءة من التكليف ولا يطلق التكليف الا عليهما ولعل ناظر الى ما قيل من ان
التكليف ماخوذ من الكلفة ومعناه الالقاء في المشقة ولا يصدق على غيرهما ومنعه ظاهر لان
ذلك معنى التكليف لغة واما في الاصطلاح فهو الاعم من ذلك قطعا الا انه نادر والوجوب و
الحرمة ما يتوهمها من لا واحد له ومن الواضح انه قد لا يكون كلفة فيهما وكان المتداول في كلامهم
استعمال اصل البراءة في نفي الوجوب واصل الاباحة في نفي التحريم والكراهة والتعميم اولى
لتمام لصلوح اللفظ له بالمعنى الذي ذكرنا مع اشتراك الجميع في الادلة فهذه الاحكام
الاربعة كلها مخالفة للاصل وان كان مخالفة الوجوب والحرمة له باعتبارين ومخالفة الندب
والكراهة له باعتبار واحد ولهذا يرجح الندب على الوجوب والكراهة على التحريم عند دوران
الامر بينهما وسننبه على ذلك الثالث والتخيير ولا اهل البحث يتناول الاصل يطلق في عرفهم غالبا
على معان اربعة القاعدة والدليل والاستصحاب والراجح والمراد به هنا هو المعنى الاول اعني
القاعدة المحررة في البراءة او البراءة دون الدليل العام هلا لتمم المقام فان البحث هنا عن هذا لو لم

فصل في اصل البراءة

لامر نفسه ودون الاستصحاب وان كان من جملة ادلته لاختلاف هذه الاصل الملحقين وافتراقهم منها ودون الواجع لان المراد به المظنون اذ المقطوع به لا يسمى اصلا في عرفهم ولا خفاء في ان البراءة فيستحيل الواقع نعد لا يكون ظن بها وان فتحت الى الظنين مقطوع بها ولئن سلم ان معناه الاعم فانما يصح على الظاعتبار ما في التركيب الحمل كما ذكره الشهيد الثاني دون الاصالة في كلام الفاضل المعاصر في محل البحث ثم الفرق بين هذا الاصل واصل الاباحة ان اصل الاباحة حيث يجب المواد الجريان اصل البراءة فيما يحتمل الاباحة وفيما لا يحتمله سواء كان عدم احتماله لها في نفسه كما في العبادة او لقيام دليل على نفيها بالخصوص كما في الدخول على صوم المؤمن بخلاف اصل الاباحة فانه لا يجري الا حيث يحتمل الاباحة والفرق بينه وبين الاصل الاخر المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم هو ان الثاني اعم باعتبار جريانه في الوضعي دون الاول كما لان الاول اعم باعتبار جريانه في الموضوعات دون الثاني فالنسبة بينهما عموم من وجه وان خصصنا اصل البراءة بنفي الوجوب والتحريم او بنفي الاول فالفرق اظهر وجعل الشهيد في الذكرى مرجع الثاني الى الاول وهو غير واضح واستظهر بعض المتاخرين في الفرق بينهما ان المعتمد الاول نفي الحكم الظاهري وبالثاني نفي الحكم الواقعي ومتعمد ظاهر ان مقتضى الاصلين في نفسهما ليس الا النفي في الظاهر وذكر الفاضل المعاصر في الفرق بينهما ان الاصل الثاني لنفي الحكم عن الموضوعات العامة والاول لنفيه عن الموضوعات الخاصة يعني لنفي تعلقه بخصوص ذهن احاد المكلفين وفيه نظر يعرف مما قررنا اذا تحقق عندك هذا فاعلم ان اصل البراءة قد يستعمل في مقام الاشتباه في الحكم فاره حيث لا يعلم الاشتغال اصلا ولا يكون لموارده تعلق بامر علم الاشتغال به واخرى حيث يعلم الاشتغال في الجملة او يتعلق مورده بما علم الاشتغال وقد يستعمل في مقام الاشتباه في الموضوع اما حجيته في المقام الاول فهو قول الاكثر بل ربما يظهر من بعضهم الصدوق ان في الاعتقادات انه موضوع وفاق وذهب المحقق في كتاب الاصول الى القول بحجيته مطلقا ونقل فيه عن قوم لا يوجبون الاحتياط مطلقا وقضية ذلك عدم العمل باصل البراءة مطلقا ويحكى عنه في المعتبر القول بانه حجة فيما يعم به البلوى خاصة او عبارته في الكتاب المذكور غير مساعدة على الحكاية لانه قسم في الفصل الثالث منها الاستصحاب الى اقسام ثلثة استصحاب حال العقل وسماه بالبراءة

الاصلية واستصحاب حال الشرع وان نفى عدم الدليل على كذا فيجب انتفائه وذكر هذا بين القسمين الاولين وقال بعد ذكره وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة اقول تثليثه الاقسام الاستصحاب يقتضي على حد الامرين الاول انه يريد بقوله عدم الدليل على كذا فيجب انتفائه استصحاب عدم غير التكليف من احكام الوضع بقرينة المقابلة فيستفاد من كلامه اشتراط العلم بعدم الدليل في حجية الاستصحاب المعمول في نفي الحكم الوضعي دون التكليفي فان اراد بالعلم معناه الحقيقي كما هو الظاهر في العرف واضح وان اراد به ما يتناول الظن المستند الى الفحص في الادلة كان الفرق باعتبار اشتراط حصوله في نفي الاول دون الثاني فان الفحص قد لا يفيد الظن بالعلم فيكفي في نفي التكليف دون حكم الوضع الثاني ان يريد ان الاستصحاب قد يستعمل في نفي الحكم ظاهرا او واقعا لا يعتبر فيه الا عدم العثور على ما يدل على الخلاف وينقسم باعتبار المورد الى القسمين المذكورين وقد يستعمل في نفي الحكم واقعا وهذا يعتبر فيه العلم بعدم الدليل على الخلاف ولا يخفى ما فيه بل الصواب ان لا يعتبر فيه العلم بان الحكم لو كان خلاف ذلك لعثر على دليله اذ مجرد العلم بعدم الدليل لا يفيد العلم بعدم الحكم غاية الامر انه يفيد الظن به ولا دليل على اعتباره هنا ولا يذهب عليك ان الوجه الثاني اقرب الى سياق بيانه وكيف كان فليس في كلامه التفصيل في حجية اصل البراءة بل في حجية اصل العدم وقد عرفت الفرق بينهما بقرينة المقابلة ومع الاغماض عن ذلك فالذي اعتبره في الحجية هو العلم بعدم دليل على الخلاف وقضية ما نسب اليه من اشتراط عموم البلوى هو العلم بعدم الخلاف والفرق بينهما بين ولعله اشار الى هذا التفصيل في مقام اخر ثم قضية اصل البراءة فيما يعم به البلوى هو العلم بان الذي بينه المعصوم بالتواتر او الشهرة هو البراءة فان لم يكن هناك احتمال التقية علم انها الحكم الواقعي والا كانت محتملة له وقول بعض المعاصرين با فادته الظن بالبراءة بعيد عن الاعتبار السديد ثم الاحتياط عبارة عن فعل ما لم يعلم وجوبه واقعا ولو في الجملة مع احتماله اذا سلم من احتمال التحريم او تركه ما لا يعلم تحريمه كذلك اذا سلم من احتمال الوجوب فان علم احدهما لدليل دل عليه غير دليل الاحتياط كالخبر المعتبر او الاستصحاب او ما اشبه ذلك

لم يعد العمل به احتياطا وكذا اذا احتمل الوجوب والتحريم وانما اعتبرنا قولنا في الجملة احترازا عن مثل الاقل اذا دار الامر بين وجوبه ووجوب الاكثر فانه وان كان وجوبه النفسي محتملا الا ان وجوبه في الجملة معلوم وان اردت تعميم الاحتياط في المندوبات والمكروهات ابدلت الوجوب والتحريم بالندب والكراهة وفسره بعض المعاصرين بما هو اولى للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال واستشكل بانه لا ينطبق على القول بوجوب الاحتياط اذ لا وقاية بدونه ولا على القول بالاستحباب للقطع بعدم الهلاك والعقاب هذا وذهب الاخبارية على ما نقل عنهم الى انه يجب في غيرها يحتمل التحريم واختلفوا فيما يحتمل التحريم الى اقوال الاربعة التحريم واقعا والتحريم ظاهرا والاحتياط والتوقف واستشكل بعض المعاصرين في الفرق بين القولين الاخيرين منها بناء على ما نسب اليهم من اطباقهم على القول بالتحريم والتحقيق بان ما زعمه من الاشكال متجه في الفرق بين الثلاثة المتاخرة ولا اختصاص له بالاخيرين كما ذكره ولو نزلنا مقالة المتوقف على التوقف عن تعيين احد هذه الاقوال او بعضها على حد التوقف في سائر المسائل يصح الفرق بينه وبين بقية الاقوال الا ان حجية الاستناد لا تساعد على ذلك بل على التوقف في الحكم الفرعي وعلى تقديره يبقى الاشكال بحاله ويمكن الفرق بان الادلة التي تمسكوا بها على التحريم منها ما يدل بظاهره عليه من جهة وجوب التوقف كما في العقوبة مثل مراجعة الادلة ومنها ما يدل عليه من جهة وجوب الاحتياط كما في ركعات الشك ومنها ما يدل عليه من جهة انه في نفسه حرام ظاهري كما في مستصحب التحريم فصاحب كل مذهب تمسك على دعوية بما يختار العمل به منها ولهذا يعبر عن مذهبه بما يساعد عليه دليله هذا ويمكن حمل كلام المتوقف على التوقف في تعيين الحكم الواقعي والظاهري وارتكاب الفعل والترك تحرجا عن التقييد بجهة شرعية لكنه ينافي ما نسب اليهم من الاتفاق على التحريم هذا ولنا على المذهب المختار وجوه الاول قطع العقل بالبراءة عند عدم امارة على الاشتغال وقبح التكليف بدون الاعلام والافهام وقد سبق بيانه انفا ولا نطيل الكلام باعادته الثاني استصحاب البراءة الثابتة في حال الصغر ونحوه فان قضية عموم ادلته كما سيأتي عدم اختصاص مؤداه بغير البراءة ولا يخفى ان هذا الدليل اخص من المدعى اذ بين مؤدى الاستصحاب ومؤدى

اصل البراءة عموم من وجه لجريان الاستصحاب في غير البراءة وجريان اصل البراءة حيث لا يتقدم براءة كمن علم بوقوع جنابة وغسل ما في الذمة منه وشك في المتاخر فان قضية اصل البراءة هنا عدم تحريم جواز المسجدين واللبث في المساجد وقراءة العزائم عليه مع انه لا مسرح للاستصحاب فيها الثالث ما دل على نفي التكليف عند عدم ما يدل عليه من الكتاب والسنة فمن الاول قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها فان الايتان لا يصدق فيما لم ينصب امارة عليه وفيه تامل وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة فان قضيته تخصيص الهلاك والحيوة بصورة وجود البينة ونفيهما عند انتفائها وقضية ذلك نفي الوجوب والحرمة واحتج بها بعض على اشكال في دلالته على نفي الكراهة وقريب منه قوله تعالى ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون وقد يستدل ايضا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان المتبادر من بعث الرسول في المقام هو التبليغ ويشكل بعد التسليم بانه نفي التعذيب لا يدل على نفي الوجوب والتحريم لجواز الاستحقاق والعفو كما مر في دفع حجة المنكرين للملازمة بين العقل والشرع ومن جمع بين التمسك بالاية في المقام بالبيان المذكور وبين دفع حجة المنكرين للملازمة بما ذكرناه كما يحكى عن بعض الافاضل فكانه اراد نفي الوجوب والتحريم بالمعنى الذي اثبته الخصم فانه لا يلتزم بكونه ذنبا موعودا عليه بالعفو وعدم المؤاخذة ولو جمع الاصحاب بل يجعله كغيره من الذنوب فلا يكون تناف بين كلاميه كما اورده بعض المعاصرين عليه ومن الثاني ما روي في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يعلمون وفي الموثق ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم وفي رواية عبد الاعلى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عمن لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا فان الرفع والوضع وعدم شيء عليه في معنى البراءة نعم المتبادر من الاحتجاج بالرواية الاخيرة اذا حملت على السلب الجزئي واستدل بعضهم ايضا بالصحيح على كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وتقريبه تارة ان قوله عليه السلام كل شيء فيه حرام وحلال على معنى كل فعل من الافعال وكل عين من الاعيان المنقسمة بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به منها لخروج ما لا ينقسم منها من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا تتعلق

بها فعل المكلف وما يقين حليته او حرمته قال وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد
الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه ثم قال فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا
لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال ونزل كلام على معنى كل شيء ينقسم الى هذين
القسمين ويحكم عليه باحدهما لا على التعيين وحكم برجوعه الى المعنى الاول اقول ولا يخفى
فى انه بعيد فاسد وتكلف بارد لما فيه من تقديرها لا يساعد عليه اللفظ ولا عليه العبارة
خارجية بل التحقيق ان المتبادر من الرواية هو كل شيء اى عين او نوع يشتمل على النوعين
لا على احتمالهما فيعتبر العلم بهما فيه كما هو الاصل فى تشخيص ساير الموضوعات فيختص بالشبهة فى
الموضوع دون الحكم نعم ربما امكن ان يقال انا اذا ضممنا عنوانا مشتبه الحكم الى عنوان معلوم
الحلية صدق على المجموع انه شيء فيه حلال وحرام فيثبت الحلية فى مشتبه الحكم لعدم تحريمه وكذا
لو جمعنا بين مصاديق الثلثة فينسحب الحكم من المصداق الى العنوان وفى كلا الوجهين تعسف
فان المتبادر من الرواية حلية المشتبه من معلوم احد النوعين ما لاخر فى الشيء المشتمل عليهما
كما لا يخفى ثم ان الفاضل المعاصر نظر فى التنزيل المذكور بوجوه ان بعضها الاول انه يوجب استعمال
قوله كل شيء فيه حرام وحلال فى معنيين حيث يراد به اما احدهما كلما امكن اتصافه
باحدهما ليخرج الاعيان التى لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء فانه مما لا يتصف بحكم شرعى
والثانى كلما كان منقسما اليهما بان وجد فيه النوعان عند نادر فى نفس الامر ليخرج الافعال
الضرورية لبقاء الحيوة وما تيقن حليته او حرمته وقد تقرر فى محله عدم جواز الاستعمال
المذكور والثانى انه لا معنى لاخراج المذكورات بالقيد المذكور اما من حيث ان معنى قوله فهو لك
حلال انه مجهول حلال ولا جهالة فيها الثالث انه لا معنى ح لاعتبار المفهوم المخالف اللازم
للعقيدة الا باخذ السالبة منتفية الموضوع وهى غير مفيدة يعنى ان مفهوم الرواية ان
ما ليس حراما وحلالا مجهولة ليس بحلال وليس فيما ليس منه حرام وحلال بالتفسير المذكور
مجهول فيتعين اخذ السالبة منتفية الموضوع ولا فائدة فيها اقول ان ذلك لا يلزم على التقدير
بحقيقته بشبهة الموضوع اذ ليس التقييد ح للاحتراز بل للتنبيه على ان احتمال التحريم فى نظر
المكلف فى صورة الاشتباه لا يوجب التحريم كما ينصرف اليه الاوهام وهذا الوهم غير حاصل

على

على تقدير ان يكون الاشتباه فى نفس الحكم فلا يكون للتقييد فائدة الرابع انه
يستلزم استعمال المعرفة فى قوله حتى تعرف الحرام فى معنيين المعرفة من الدليل الشرعى
فيما اذا كانت الشبهة فى الحكم او من بينة وشبهها فيما اذا كانت الشبهة فى الموضوع
وهو غير جائز كما سبق هذا ملخص ما اطال الكلام فى بيانه والحق ان الوجوه التى
اوردها غير واردة اما الاول فلان توجيه الرواية على ما قرر فى الاحتجاج
لا يبتنى على استعمال اللفظ المذكور فى معنيين بل فى معنى واحد متناول للمعنيين لما
عرفت من ان المستدل نزله على معنى كل ما يحتمل ان يكون حراما وحلالا وهذا
عنوان عام يشمل كلا من المعنيين واما الثانى فلان الضمير فى قوله راجع الى الشيء
المحتمل الى الحرمة والحلية من غير اضمار فلا اشكال وقوله معنى قوله فهو لك حلال
ان مجهوله حلال ان اراد ان الضمير راجع الى المجهول المضاف الى الشيء المقيد بالقيد المذكور
ففاسد لعموم سبق ذكره وان اراد اضمار المجهول المضاف الى ضمير الشيء المذكور فحذف
المضاف وابدال الضمير المجرور بالمرفوع ليقوم مقامه ففساده ايضا لانه اضمار وتكلف
بعيد بل غير سديد من غير قرينة ولا ضرورة محوجة وبهذا يظهر الجواب عن الثالث
اذ لزوم اخذ المفهوم سالبة منتفية الموضوع انما يتم اذا كان المعنى لمجهوله حلال
وقد عرفت بطلانه مع ان الظاهر ان للكلام المذكور مفهوما لانه ان كان باعتبار التقييد
بالوصف فقد حققنا سابقا عدم دلالته عليه وان كان باعتبار تضمن الجملة معنى
الشرط ثم ولو سلم فالمفهوم مما يلغى عند عدم ظهور الفائدة او قيام دليل على خلافه
نعم قول المستدل ليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان
ما فيه الاشتباه يدل على اعتباره للمفهوم بالنسبة الى غير معلوم الحلية فان محصله
ان تقييد الشيء بكونه محتملا للحرمة والحلية احترازى بالنسبة الى الاعيان والافعال
التى لا يمكن اتصافها باحدهما وما ثبت انه حرام لا حلال فيه فانا نخرج هذه الثلثة
بالقيد المذكور عن العنوان للاحتراز عن لحوق الحكم المذكور لها وبيانى بالنسبة الى
ما علم انه حلال لا حرام فيه فان اخراجه ليس للاحتراز عن لحوق الحكم بل للبيان كونه المقسم

بالبيان هو مشتبه الحرمة والحلية فيبتنى اعتباره للمفهوم بالنسبة الى الثلثة الاول
على احد الوجهين المتقدمين لكن لا يلزمه كون المفهوم سالبة منتفية الموضوع كما
عرفت ثم النكتة التى ذكرها فى الشبهة من حيث الموضوع جارية فى الشبهة من حيث الحكم و
المعرفة المذكورة مجازا فيه واضحة ولئن سلم اختصاصها بالاول فجريانها فيه كاف فى
حسن التقييد اذ لا يلزم ان يكون للقيد فائدة بالنسبة الى جميع افراد مقيده فان قولنا
بل لان الرواية فى الحل فى مشتبه الحكم لا يوجب تخصيصها به بل يمكن تعميمها اليه والى مشتبه
الموضوع وعلى تقدير تخصيصها بالاخير فلا مستند وجه عن اشكال الضمير بناء على ما ذكره
فيه الا بالمنع من كون القيد لافادة الاشتباه فيعم العنوان المشتبه وغيره والمنع من
ثبوت المفهوم كما مر وهذا كما ترى باق على تقدير تنزيلها على مشتبه الحكم ايضا الا ان
المستدل لم يصرح بيانه على هذا واما الرابع فلان المراد بالمعرفة المعتبرة سواء كانت واقعية
او ظاهرية وبعبارة اخرى سواء كان علما او مؤدى امارة شرعية غاية ما فى الباب ان
يختص كل نوع من العنوان بنوع من المعرفة وهذا لا يوجب استعمال اللفظ فى معنيين كل
فى معنى ثالث يتناول لهما احتج القائلون بالتحريم بما رواه فى الكافى عن عمر بن حنظله
عن الصادق ع قال قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن
ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث
لا يعلم وجه الدلالة ان كل مجهول الحكم شبهة فيحرم بنص الرواية والجواب ان الرواية المذكورة
على تقدير سلامتها محمولة على ارتكاب الشبهة المشتبه قبل الرجوع الى المدارك الشرعية عند
امكان الرجوع اليها جمعا بينها وبين ما مر من الاخبار المعتضدة بمرجحات عديدة ويمكن
حملها على رجحان التجنب عن ارتكاب الشبهة ولو بعد الرجوع الى المدارك او على الشبهة فى الموضوع
مع الانحصار على ما سيأتى او على الاعم منه ومن القسم الاول وفيه بعد وربما يشكل
حملها على رجحان التجنب بطريق الاستحباب او على الشبهة فى الموضوع بورودها فى مقبولة عمر بن
حنظلة فى سياق لا يساعد على شيء من ذلك فانه ع بعد ان ذكر فيها جملة من وجوه ترجيح
احد الخبرين المتعارضين على الاخر وذكر فيها الاخذ بالمشهور وترك الشاذ النادر معللا

بان

بان المجمع عليه لا ريب فيه قال وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب
وامر مشكل يرد علمه الى الله والى رسوله قال قال رسول الله ص حلال بين الحديث فان
سياق الرواية يأبى عن حمل ترك الشبهات على الاستحباب لوجوب الاخذ بمقتضى الترجيح
وعن حملها على الشبهات من حيث الموضوع اذ لا تعلق له بمحل السؤال واما ذكره بعض
المعاصرين من ان مراده ع من ذكر الحديث بيان وجه المنع فانه اذا كان احتمال الوقوع
فى الحرام موجبا للكراهة لارتكاب الشبهة فالمخالف معلوم الحق المجمع عليه حرام لا بد ان
يكون حراما فانه ثم يقتضى بدفع الاشكال عن المقامين لكنه مكان من البعد وابعد منه
حمل الشبهات على مثل الشاذ النادر لان المجمع عليه احق الشبهة اذا كان من باب بين الرشد
كان الشاذ النادر بحكم المقابلة من باب بين الغى لا من باب المشكلات والشبهات والتحقيق
ان مراده ع ان الحكم المستفاد من الرواية التى يشهد بجواز العمل بها المرجح المعتبر كالمرجحات
المذكورة فى الرواية من باب بين الرشد ولو بحسب الظاهر وان العمل بها يجب والحكم
المستفاد من الرواية الفاقدة له مع معارضتها للمشتمل عليه من باب بين الغى ولو
بحسب الظاهر وان العمل بها هلاك وان المستفاد من رواية لا علم للعامل بها بانها من اى النوعين
لجهله بحكم المرجح من المشكلات التى يجب الرد فيها الى الشارع وان العمل بها هلاك وعلى هذا
فالظاهر من الحلال البين والحرام البين ما بين جواز العمل به وعدم جوازه وبالشبهات
ما لم يتبين فيه شيء منهما ح فلا كلام فى وجوب التجنب عن الشبهات بهذا المعنى ويمكن
حمل الرواية على الشبهة فى الموضوع ويكون الاستشهاد بها باعتبار المشابهة والتقريب
هذا واجاب عنها بعض المعاصرين تارة بانها انما تدل على حرمة استيعاب جميع الشبهات
وهو غير محل النزاع واخرى بان مجهول الحكم وان كان شبهة من حيث الخصوصية لكنه معلوم
الحكم من حيث العموم لادلة البراءة وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان المفهوم من
لفظ الشبهات فى الرواية جنس الشبهة متعسر او متعذر علاوة فلا فائدة فى التعرض لحكمه
مع ان ارتكابها لا يوجب الوقوع فى جميع المحرمات كما لا يخفى واما الثانى فلان الواقعة
متى كانت شبهة ولو من حيث الخصوصية فالذى حكمت عليه الرواية وحرم ارتكابها

ثم ركب فلان ٢ كا فى المحرمات على ما قوله لم على الجبل اولو حمل الجمع المعرف فى المقامين على ظاهره من العموم الحقيقى لكان المعنى من ارتكب جميع الشبهات وقع فى جميع المحرمات وهو غير صحيح لان ارتكاب جميع الشبهات م م

فلا تعقيل اباحتها من حيث العموم للزوم التناقض الا ان يلتزم باعتبار الحيثية جهة في العقد
لا لثبوت الحكم وهو كما ترى لكن المجيب لم يلتزم بحملها على التحريم بل حملها على الكراهة والتنزه
في كل شبهة بجهتين فقال يستحب الاجتناب عنه من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابه من جهة عموم
الادلة فيما لا يعلم وينبغي ان يكون مراده بالجواز معناه الاعم الجامع للاستحباب ويشكل بان
المعتبر من الجهة الاولى وليس الا جهة جهالة الحكم الواقعي وهذه هي الجهالة العلة الموجبة
للجواز فلا تختلف الجهة حتى يكون احدهما منشأ للجواز والاخرى لاستحباب الترك واعلم انا
لو حملنا الرواية على ظاهرها الدالة على ان ارتكاب جنس الشبهة او الشبهات التي يتمكن فيها المكلف
او الورع فيها مظنة لارتكاب المحرم وهو موجب للورع فيه بحكم العادة وان اشبه حكم المحرم
لا يوجب زوال حرمته الفعلية بل المحرم الواقعي ثابت على صفة حرمته وان جهلت وليس
لها دلالة على حرمة المشتبه على تقدير عدم حرمته في الواقع بل ظاهرها عدم تحريمه كما
يستفاد من قوله عم وهلك من حيث لا يعلم اذ لو كان حراما لكان الهلاك من حيث يعلم وانما
لا يعلم الهلاك على التقدير الاول من حيث عدم العلم بالمحرم فان الظ من الهلاك هنا انما
هو استحقاق العقوبة وهذا خلاف ما اتفقت عليه كلمة الفريقين فيجب ارتكاب التاويل فيها
والخروج عن ظاهرها وليس تنزيلها على معنى يدل على ما ذكروه باولى من تنزيلها على معنى
لا ينافي ما ذكرناه وقد نبهنا على بعض وجوه تنزيلها ايض على معنى ان من لم يبال بارتكاب
الشبهات لم يبال بارتكاب المحرمات اما لخاصية في فعل الشبهة فقط او لاذا صادفت الحرام
وهي كونها مورثة لقساوة القلب والتسامح في فعل المحرم او لتعويدها الى المحرمات فاذا تجرى
المكلف عليها تجرى على فعل المحرمات ايض فيكون الهلاك باعتبار فعل المحرم دون الشبهة الا ان
وقوعه فيه باعتبار ارتكابه لها فقوله وهلك من حيث لا يعلم معناه ووقع في فعل الحرام
المهلك له من حيث لا يعلم لجهله بالشبهة التي اورثت فيه القساوة المذكورة او لجهله بان ارتكاب
الشبهات يؤدي الى ذلك الوضع فلا يدل على تحريمها ثم اعلم ان هذا الدليل لو تم لدل على تحريم
المجهول في الاسواء صادف الحرام الواقعي او لا واما القول بتحريمه في الواقع فقط فناشئ
عن عدم تحقيق الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري وقد بينا سابقا ان كل حكم يتعلق بالمكلف

لجهله

لجهله بالواقع حكم ظاهري لا واقعي فالحكم بحرمة غير المحرم للجهل بعدم حرمته حرمة ظاهرية
لا غير احتج القائلون بوجوب الاحتياط فقط بالعقل والنقل اما الاول فللقطع بثبوت
الاشتغال بالاحكام الشرعية فيجب ان لا يحكم بالبراءة الا بعد اليقين ولا يقين الا بالاحتياط واما
الثاني فلقوله عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان العمل بالاحتياط مما لا ريب في حصول البراءة به بخلاف
غيره فيجب تركه اليه ويدل عليه ايض قوله عم اخوك دينك فاحتط لدينك و
الجواب اما عن الاول فبان اليقين بالبراءة انما يجب تحصيله على تقدير ثبوت المعلوم من
الاشتغال واما الاشتغال المحتمل فلا يجب تحصيل اليقين بالبراءة منه واما عن الثاني فبانها
تحمل على استحباب العمل بالاحتياط دون الفتوى فان الفتوى بمقتضى الاصل متعينة جمعا بينها
وبين ما دل على عدم وجوب الاحتياط كقوله عم فانت في سعة حتى تلقى صاحبك مضافا الى
الروايات السابقة المعتضدة بالعقل والشهرة العظيمة مع ما فيها من الملائمة للطريقة
السمحة السهلة واجاب عنه المحقق بانه خبر واحد ولا يعمل بمثله في الاصول سلمنا ذلك
لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب
اطراحها بموجب الخبر وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان خبر الواحد اذا اشتمل على
شرائط القبول صح التعويل عليه في الاحكام الشرعية كما قرر في محله كانت اصولية او فرعية
والمنع هنا من اشتماله عليها كما لا يخفى واما الثاني فلان الخبر المذكور لم يدل على ترك العمل بما
هو محل الريب فقط بل الى ما ليس محل الريب فلا بد من اثبات عدم الريب في ترك العمل بالاحتياط
حتى يتعين العدول اليه بموجب الخبر احتج القائلون بوجوب التوقف بقوله تعم ولا تقف ما
ليس لك به علم وقوله جل شانه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان القول بالبراءة عند الجهل
بالحكم اتباع ما لا علم به وقول على الله بما لا يعلم فيكون حراما بنص الايتين وفحوى نحوهما من الايات
الدالة على تحريم الحكم بغير ما انزل الله تعم حيث ان الحكم بالاباحة فيما يحتمل غيرها يحتمل ان
يكون حكما بغير ما انزل الله تعم فيجب الكف عنه دفعا لخوف ضرر الوقوع في الحرام وقوله
تعم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وظاهر جملة من الاخبار منها قول الصادق عم في موثقة حمزة
بن طيار لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى الحديث

وقول الكاظم عم في موثقة سماعة ما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم
قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا فيه وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وحسنة
هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله عم ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون
ويكفوا عما لا يعلمون ووجه الدلالة ان هذه الاخبار قد تضمنت وجوب الكف عن الحكم فيما
لا يعلم حكمه ومنه الحكم بالاباحة والبراءة وايضا لو كان حكم ما لا يعلم حكمه الاباحة والبراءة
لكان الانسب بل اللازم حكمهم عم بالعمل بالبراءة والاباحة والحكم بهما لا بوجوب الكف
والجواب ان مقتضى الادلة المذكورة حرمة الحكم والفتوى من غير علم ونحن نقول ايض بمقتضاها
حيث نمنع من الحكم بما لا علم لنا به لكن ندعي علمنا بالاباحة بما لا علم لنا بحكمه وبالبراءة عنه للادلة
التي سبق ذكرها وبالجملة نعلم اباحة مجهول الحكم في الظ باعتبار كونه مجهولا لما مر من الادلة
فلا يحرم علينا الحكم بها كذلك ونجهل حكمه باعتبار الواقع او مع قطع النظر عن كونه مجهولا فلا
يجوز لنا الحكم عليه بذلك الاعتبار للوجوه المذكورة ولا يقدح عدم تعرض الاخبار المذكورة
لجواز الحكم بالبراءة بالاعتبار الاول اذ الاحكام المتعددة لا يلزم استفادتها من نص واحد
وربما يؤيد ذلك ان بعض الاخبار المذكورة او كلها واردة في مقام المنع من العمل بالقياس
ومقتضاه اثبات الحكم الواقعي مع جريانه غالبا في اثبات غير الاباحة من الاحكام كما لا يخفى و
اما ما اجاب به بعض المعاصرين من ان الوظيفة على تقدير تكافؤ اخبار الطرفين وتساويهما
التخيير فيرجع الى اصل البراءة فان اراد انا نختار العمل باخبار اصل البراءة فيرجع الحكم
اليه فصحيح لكن لا يتم به الزام الخصم لجواز اختيار العمل باخبار المنع وان اراد ان مجرد
التكافؤ موجب لذلك فواضح الفساد ويمكن ايض تنزيل هذه الاخبار ولو للجمع بينها
وبين ما مر على الحكم قبل استفراغ الوسع في البحث عن المعارض وعند الرجوع الى الامام مع
امكان الرجوع اليه كما هو الغالب في حق المخاطبين بالوقف والرد في تلك الاخبار اذ
الرجوع الى نقلة الاخبار وحفظتها كما هو المتعين على تقدير تعذر الرد الى الامام كما يدل
عليه رواية الرد فلا دلالة لها على المنع من الحكم بعد الفحص وتعذر الرد كما هو محل البحث
واما المقام الثاني فالكلام فيه في موضعين الاول اذا اشتبه حكم الواقعة مع العلم

الاجمالي

الاجمالي بالاشتغال بها ولو مع الرخصة في المخالفة وهذا انما يتصور في صور منها دوران
الحكم بين الاحكام الاربعة الاقتضائية كلا او بعضا مع الجهل بالتعيين والاشتباه قد ينشأ
من حيث فقد النص على التعيين كالاجماع المركب من القول بالوجوب والاستحباب ومن القول
بالتحريم او الكراهة او من حيث عدم ظهور الدلالة كما في صيغة الامر والنهي على القول باشتراكهما
بين الطلب مع المنع من النقيض وبينه مع الاذن فيه وكذا على القول باختصاصهما بالاول
وضعا وبالثاني اشتهارا ونحوها فانهما ظهورا وعلى هذا القياس بقية المشتركات وما في
معناها او من حيث التعارض في ادلة الحكم كما في مسئلة الجمعة عند من لا يعتد ببعض
المرجحات او اجمال دليله كما في لفظ الصلاة حيث اختلفوا في تعيين معناه ومثل لفظ الصعيد
او من حيث الموضوع كما لو اشتبه الطاهر بالنجس والمطلق بالمضاف والمباح بغيره ولا كلام
لنا في تعارض الادلة هنا لما سياتي تحقيقه في اواخر الكتاب انشاء الله ولا في صورة اشتباه الموضوع
لما سياتي بيانه في اواخر الفصل وانما الكلام في صورة فقد الدليل او الدلالة عن اثبات التعيين
فنقول لتعيين الصور ننبه على صور تعلم منها حكم البقية منها ان يدور الامر بين الوجوب والتحريم فمع وجود
المرجح في احدهما يتعين الاخذ به ومع عدمه يتخير في البناء على احدهما لان الاخذ بما يحتمل
الواقع اولى من الاخذ بما لا يحتمله والاظهر الفرق في ذلك بين ان يكون احدهما عبادة
او لا وربما امكن ترجيح جانب النهي من حيث ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ولقضاء
الاستقراء به وقد مر ما فيه في مبحث النهي ومنها ان يدور الامر بين الندب والكراهة ويعرف
الحال فيها بالقياس الى ما مر ومنها ان يدور الامر بين الوجوب والندب فيرجح جانب الندب
للقطع بالرجحان وقضاء الاصل بعدم المنع من النقيض وفي المقام اشكال نبهنا عليه وعلى دفعه
في بعض المباحث السابقة ومنها ان يدور الامر بين الحرمة والكراهة ويعرف الحال فيها
بالمقايسة الى الصورة السابقة ومنها ان يدور الامر بين الوجوب والكراهة
والوجه ما مر في الوجوب والتحريم ولا سبيل الى نفي المنع من النقيض الذي هو فصل
الوجوب بالاصل ويثبت الرجحان للترك لان الاصل مثبت لا تعويل عليه وربما امكن ان يجعل
الاحتياط مرجحا للوجوب وكذا لو دار الاحتمال بين التحريم والاستحباب ومنها ان يدور

الامر بين الاحكام الاربعة الاقتضائية او ثلثة منها او حكمة كالسابق الثانى ان يكون المورد
تعلق بامر علم الاشتغال به وهذا قد يكون مع عدم العلم بالاشتغال به اصلا وقد يكون
مع عدم العلم بالاشتغال به فى الجملة ويتحقق فيه الاقسام السابقة فاحكم به بعدم جريان الاصل
هناك فلا اشكال فى الحكم به هنا واما الاشكال فيما علاه ومحصل الكلام فيه انه اذا علم
اشتغال الذمة بمهية ثم شك فى اشتغالها بشئ فيها او لها فهل يصح التمسك باصل البراءة
فى نفى الاشتغال به فى الاشتغال بها او لا على قياس الكلام فى استعمال اصل العدم فيه وفى
نفى ما شك فى جزئيته او شرطيته من بقية الماهيات الموظفة فذهب جماعة الى صحة جريان الاصل
المذكور فى ذلك وخالف اخرون فمنعوا من حجية الاصل هنا واوجبوا العمل بالاحتياط وهذا
النزاع كما يجرى فى العبادات على القول بان الفاظها اسام للصحيحة كذا يجرى على القول بانها
اسام للاعم وتوهم الفرق فى ذلك بما لاوجه له كما مر التنبيه عليه سابقا ونظيره منع جريان
الاصل المذكور على الثانى فى ما صدقه لاطلاق الامر مع ثبوته بالنسبة الى محل الشك و
سلامته وعند الشك فى مدخلية المشكوك فيه فى صدق الاسم ومعارضة اطلاق الامر
بما يكافاه ولا ينحصر باثبات الجزئية والشرطية سواء كان المعارض فى نفسه حجة كما
طلاق اخر او لا كالشهرة بناء على انها قادحة فى الحجة وليست بحجة وكذا الحال فيما لو شك
فى طهارة الاناء فى الولوغ مادون المسبع وطهارة الثوب المتنجس بغير بول الرضيع بدون
العصر وطهارة موضع النجو بدون الجهات الى غير ذلك سواء قلنا بان الطهارة اسم شرعى
ولم يتحقق فى الموارد المذكورة او قلنا بانها موضوعة لمعنى عرفى وحصل الشك لمعارض
كلام وعلى قياسه الكلام فى المعاملات والايقاعات وما يلحق بها وقد سبق التنبيه على
هذه المسئلة عند بحث الحقيقة الشرعية ونتكلم هنا توضيحا وتنقيحا انا اصل البراءة وان كان
باعتبار عموم ادلته ناهضا بنفى الوجوب العينى عند الشك كالنفسى فيصح نفى وجوب الاجزاء
والشرائط المشكوكة للتوصل بها الى فعل الكل والمشروط الا ان المستفاد من ادلته انما هو حجيته
فى نفى الحكم لا لاثبات لوازمه العادية ككون الماهية المجعولة معراة عن اعتبار ذلك الجزء او ذلك
الشرط فلا يصلح دليلا على نفى الجزئية والشرطية لتعيين الماهية المخترعة كما هو الثمرة فى

الاستدلال

فى الاستدلال بل الاصل بالعكس فيه يقتضيه ثبوت الاشتغال بها وجوب الاتيان بما بها تحصيلا
لليقين بالبراءة والفرق بين هذا الوجوب والوجوب الذى ينفياه او لا هو الفرق
بين وجوب مقدمة الواجب ووجوب مقدمة العلم به فاتضح مما قررنا ان الاثمرة تترتب
على نفى الوجوب بالاعتبار الاول وحينئذ مرجع النزاع فى جريان اصل البراءة فى
المقام وعدمه الى جريانه فيه على وجه تترتب عليه الثمرة وعدمه فالتحقيق هو القول
بعدم جريانه مطلقا واما وجوب الجزء فى ضمن الكل فلا سبيل الى نفيه بالاصل لامتناع
نفى وجوب احد المركبين مع ان نسبة الوجوب الى كل واحد منهما سواء والفرق بين
المقام وبين بقية موارد اصل البراءة حيث يجرى فيها ولا يجرى فيه ان البراءة من العلة
المتيقن هنا لا الاشتغال هنا لا يحصل بالا باتيان العلة المتيقن بخلاف بقية الموارد فان
البراءة بفعل ما ثبت الاشتغال به لا لاناطة بجزء او عدمه فى غير المقام على تقدير الاشتغال
به فى الواقع بخلاف المقام فان البراءة بفعل البعض منوطة بفعل الباقى على تقدير
الاشتغال به فيتوقف العلم بها عليه اذ لا علم بمطلوبية العلة المعلوم مستقلا وانما
المعلوم مطلوبيته فى الجملة اما مستقلا او ضمنا ولا سبيل الى تعيين الاول باصالة
عدم تحقق وجوب الشئ بالجزء او الشرط المشكوك فيه لان ذلك اصل مثبت ولا تعويل
عليه عندنا ودعوى ان التكليف لا يتعلق الا بالعلة المبين والا لزم التكليف بالمجمل وهو
محال ممنوع لان المجمل الذى لا يجوز تعلق التكليف به هو المجمل الذى لا سبيل الى امتثاله وظ
ان المقام ليس منه والحاق الغائبين عن مجلس الخطاب بالحاضرين فيه فى وجوب الاقتصار
على ما ثبت لهم وبلغهم من البيان انما يتم اذا وصل اليهم خطاب دال بظاهره على حصر
اجزاء الماهية وشرائطها فى امور معينة كما هو الغالب فى حق الحاضرين كقوله صلوا
كما رأيتمونى اصلى والكلام هنا مبنى على تقدير عدمه اذ المقصود اثبات حجية اصل البراءة و
اصل العدم فى المقام دون ظاهر النص واما اذا لم يدل الخطاب على الحصر كما لو ورد نص
بان الركوع جزء من الصلوة وورد نص اخر بان السجود جزء منه وهكذا كان تمسك الحاضرين
باصل البراءة واصل العدم فى نفى غير المذكور مثل تمسك الغائبين بهما فى كونه فى محل

هكذا
المنع وقد نبهنا عليه سابقا وهكذا الكلام فى اصل العدم نعم لا يبعد دعوى مساعدة جملة من
اخبار الباب على اصالة عدم الزيادة المشكوك فيها فى المقام لا باعتبار حجب العلم او عدم
العلم بالتكليف بالمشكوك فيه لتوجه عليه دعوى عدم الحجية فيه بالنظر الى لزوم تحصيل
ليقين البراءة كما فى ساير الاحكام التكليفية الظاهرية بل باعتبار دلالتها على نفى الجزئية
والشرطية عما شك فى جزئيته او شرطيته من حيث حجب العلم عنها ظاهرا او واقعا اذ ليس فى
وجوبها من باب المقدمة تحصيلا ليقين البراءة دلالة على اثبات الجزئية او الشرطية له
للواجب مط فاذا ثبت بعموم الروايات المذكورة سقوط اعتبار جزئيته او شرطيته فى الظ
حصل العلم بالبراءة بدونه فى الظاهر فيسقط اعتبار كونه مقدمة وهل هذا الا السقوط له
اعتبار الجزئية ما عدا الاركان فى حق الناسى وشرطية بعض الشرايط البدن واللباس بالنسبة
الى الجاهل وسياتى لهذا مزيد توضيح واما المقام الثالث اعنى الشبهة فى الموضوع فاصل البراءة
فى بعض موارده دون بعض وتفصيل الكلام فيه يجرى فى مقامات الاول ان تشتبه الواجب
بغير الحرام بحيث يعلم دخول الواجب فى جملة محصورة عرفا وعادة سواء كان جميع الافراد
محصورة فى النظر او لا فى مثل هذا لا يجرى اصل البراءة بل يجرى اصل الاشتغال فيجب الاتيان
بجملة يعلم باتيان الواجب فيها ما لم يتعذر كما فى الصورة حيث لا يعتبر تعيين العمل المؤتى بها
عما فى الذمة ويعتبر فيه وجوب الاتيان بالجملة لتعذر تعيين الواجب او تعسر حتى يعتبر
نية القربة فى الواجب ويكون الاشتباه بينه وبين غير الواجب وانما وجب الاتيان بها
تحصيلا لليقين بفعل الواجب والبراءة عنه ودفعا للخوف الضرر المترتب على ترك المحتمل
على تقدير الاقتصار على فعل البعض فان قضية اطلاق الامر عدم سقوطه بالاشتباه
مع بقاء التمكن من الامتثال فيترتب على تركه على تقدير عدم مصادفته للاثار المترتبة عليه
من تفويت الثواب واستحقاق الذم والعقاب ولا ريب فى وجوب التحرز عن موارد خوف
الضرر عقلا ونقلا الا ترى ان من علم بتوقف بقائه وحياته على استعمال احد الدوائين مثلا
وعلم بعدم ترتب ضرر على استعمال الاخر واشتبه النافع بغيره وجب عليه عند العقلاء ان
[illegible] حتى انه لو ترك استعمالها او اقتصر على استعمال احدهما بادر والى ذمه وتعنيفه
لستعملها

قطعا

قطعا والمحافظة على ما يتعلق بالحيوة الاخروية اولى لا يقال انما يتم ذلك فى محل البحث
اذا ثبت التكليف بالفعل على التعيين حال الاشتباه وهو ممنوع حيث لا قطع به كما نقول
قد نبهنا على ما يدل على بقائه وهو اطلاق الامر هنا فاذا الاستصحاب حيث يطرو
الاشتباه بعد الوجوب فلا سبيل الى منعه هنا وخالف فى ذلك بعض المعاصرين
فانكر بقاء التعيين على وجوبه مع الاشتباه زعما منه ان ذلك يؤدى الى التكليف بالمجمل مع تاخير
الحاجة وقد نقلت كلمة العدلية على استحالته ثم قال نعم لو قام دليل على وجوب شئ
فى الواقع مردد عندنا بين امور من دون اشتراطه بالعلم به ثم القول بوجوب الاتيان
بالجميع واستلزم ذلك سقوط قصد التعيين فى الطاعة لكن ذلك مجرد فرض غير واقع
ولا يخفى ما فيه فان المجمل الذى اتفقت كلمة مقالة العدلية على قبح التكليف به من دون
بيان هو ما لا سبيل للمكلف الى امتثاله كما نبهنا عليه فى محله بدليل ان جل المحققين او كلهم
وهم اساطين العدلية يلتزمون ببقاء التكليف فى نظاير المقام مما يشتبه فيه الواجب
او الحرام بغير الاخر ويوجبون على المكلف الاتيان بالافراد المشتبهة او تركها تحصيلا
للعلم بالبراءة بل حكمهم بالتخيير فيما يتعارض فيه الادلة ناظر الى بقاء التكليف وان التخيير
طريق كما هو الظاهر من الاخبار الدالة عليه غاية الامر انه اذا لم يصادف مختاره الواقع
سقط عنه لمعذوريته وذهب كثير من القائلين بان الفاظ العبادات اسام للصحيحة الى ان
مسمياتها امور مجملة ولذلك اوجبوا الاتيان بما يشك فيه من اجزائها وشرائطها تحصيلا
لليقين بالبراءة الى غير ذلك واما ما استدل به كر بقوله فلا يخفى ما فيه لكلامه السابق
فان حكمهم بالاستحالة انما هو من جهة لزوم التكليف بالمحال كما صرح به فى محله واشباعه
من وجه لا يمكن قيام دليل على وقوعه وليس لاشتراط قصد التعيين مع الطاعة كما يظهر من بنيه
لان هذا الاشتراط مما لا يعول به الا البعض كما حكاه الفاضل المذكور عن التمهيد وهم مطبقون
على استحالة التكليف بالمجمل بدون البيان فكيف يبتنى على مسئلة خلافية مع ان اشتراط قصد التعيين
من المسائل الظنية كما اعترف به فى ظ كلامه وهم فى تلك المسئلة قاطعون بالاستحالة فكيف يبتنى
حكم قطعى على حكم ظنى على ان التكليف لا يستلزم اشتراط وقوع ما كلف به بقصد التعيين لانه

امرين الواجب المشروط بالنية والذي لا يشترط بها ومن الحرام فكيف يتم القول بالاستحالة مطلقا مع ان الطلاق الامر كما عرفناه دليل في جميع موارد المقام على ما ذكره في الاستدلال فكون حمل قيامه عليه مجرد فرض غير واقع وان اراده قيام دليل عليه بالخصوص فاشتراط نية المعتبر بعد تمام ما لا ان اراد بقصد التعيين في الطاعة ان يعين في قصده الناهي يأتي به طاعة كما هو الظاهر فهذا حاصل في الجميع للعلم بمطلوبية الكل ولو من باب المقدمة نعم لو منع من مطلوبية المقدمة اعتبر ما ذكره من انتفاء قصد التعيين ربما اشتبه ذلك الى الصورة التي سلم فيها وجوب الجميع ايضا لا بنائه على وجوب المقدمة لكنه تصحيح امر على تقدير فاسد ومع ذلك لا يتم فيما لا يعتبر فيه النية بل وفيه ايضا بناء على ما ذكره في مبحث المقدمة من تعبها من باب التسامح في ادلة السنن وان اريد تعيين كونه طاعة فاشتراط العبادة به مع التمكن منه فضلا عن صورة التعذر كما في محل البحث ثم ان الفاضل المذكور قد التزم في الموارد التي ورد فيها الامر بالاتيان بجملة يشتبه فيه الواجب بغيره بان الجمع هناك واجب مستقل لان ما وجب منها قبل الاشتباه باق على وجوبه السابق وان ما عداه واجب لتحصيله ولا يخفى ما فيه من التعسف الواضح هذا ومن فروع المسألة ما لو اشتبهت جهة القبلة بغيرها او اشتبه الثوب الطاهر بالمتنجس الغير المعفو عنه فيجب على ما حققناه تكرير الصلاة في الجهات والاثواب حتى يحصل العلم باصابة جهة القبلة والثوب الطاهر وكذا لو اشتبه الماء المطلق بالمضاف فيجب تكرير الطهارة بكل منهما وكذا اذا علم بوقوع حدث منه وشك في كونه موجبا للوضوء او الغسل وجب عليه ان يأتي بهما الى غير ذلك ولو تمكن من تعيين الواجب فيتعين حيث يعتبر نية القربة في الواجب ويكون الاشتباه بينه وبين غير الواجب كما في الامثلة المذكورة وقد نبهنا على الوجه فيه عند بحث المقدمة والا تخير بين التعيين وبين الاتيان بالجميع كما لو اشتبه المطلق بالمضاف في الطهارة الخبثية وكذا لو اشتبه الديان لغيره او اشتبهت عين النجاسة التي في المسجد فيجب اخراجه منه الى غير ذلك ولو تشارك الواجب وغيره في الصورة في فعل واحد كما في الذمة ان لم يعتبر تعيين نوع الواجب في الامتثال كما لو فاتته صلاة واشتبهت بين الخمس فان فاتته في الحضر صلى ثنائية وثلاثية ورباعية

ورباعية عما في الذمة مرددة بين الثلث وان فاتته في السفر صلى ثلاثية وثنائية عما في الذمة مرددة بين الاربع وذلك لما استفاد من بعض النصوص صريحا او فحوى من سقوط نية التعيين والجهر والاخفات في ذلك وان كان الاحوط في الثاني تعيين الجهر ولو اعتبرنا نية التعيين وجب التكرير كما لو صلى بعد التحري كعتين ثم شك في انه هل صلاها فريضة او نافلة مندوبة فيجب تكريرها في وجه قوي ويحتمل الاكتفاء بركعتين عما في الذمة ومما قررناه يتضح انه لو كان في ذمة المكلف واجب ومندوب واتى باحدهما ثم شك في ان الذي اتى به هل هو الواجب او المندوب وجب عليه الاتيان بالواجب واستحب له الاتيان بالمندوب تحصيلا للعلم بفعلهما نعم لو اشتركا في الصورة ولم يعتبر تعيين العمل جاز الاتيان بها عما في الذمة ولو حصل هذا الاشتباه بين الواجب وبين غير المندوب او بينها وبين المندوب وجب الاتيان بالواجب والحق بما عداه حكمه ثم ان الفاضل المعاصر قد اورد على القائلين بوجوب الاحتياط بالثلث لمن اشتبهت عليه الفائتة بالخمس امرين الاول ان الغاية في الاتيان بالكل ان كان تحصيل اليقين بالواجب الواقعي فهو لا يحصل بذلك لفوات قصد التعيين في الامتثال وهو من المسلك الاجتهادي دينه ومعه لا يحصل اليقين بالاتيان بالواجب الواقعي ومجرد المطابقة في عدد الركعات غير مفيد مع انتفاء قصد التعيين والجهر والاخفات وان رجح ذلك بان الموافقة في العدد اقرب في البدلية من المخالفة فغاية ما يثبت به ان تكون الموافقة اقرب البدلين وهو خارج عن محل الفرض لان الكلام في وجوب قضاء الفائتة لا في وجوب بدل قضائها فان ما يثبت به هنا هو وجوب القضاء ببدل القضاء والمغايرة الحاصلة في هذه البدلية غير المغايرة الحاصلة لاصل الفائتة مع قضائها لانهما الا اشخاص غير صح انه لو كان الحجة وجوب الاحتياط لوجب الخمس لا سيما مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات ومن هذا البيان يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام في ادعيته فواسع بالنسبة الى من تعارضت عنده الادلة فان قضية التعارض التخيير في وجوب احدهما والاصل عدم وجوب التعيين على من لم يثبت عنده الخصوصية الثاني انه

لا وجه للاحتياط هنا لان ما عدا الواجب محرم تشريعي فالتخلص بالاحتياط عن ترك الواجب يؤدي الى الوقوع في المحرم ثم اعترض على نفسه بورود ذلك على ما صار اليه من استحباب الاتيان بالباقي رجاء لتحصيل الواجب الواقعي بان التشريع المحرم انما هو ادخال ما لم يعلم انه من الدين فيه بقصد انه منه لا الاتيان بما يحتمل انه منه رجاء انه منه فاذا ثبت خلوه عن التحريم لو بعون ثبوت الامر امكن اثبات الرجحان المعتبر في العبادة فيه بان في الواجب الواقعي مصلحة خاصة ففي فعل الباقي رجاء لتحصيل تلك المصلحة ورفع الاحتمال فوت تدارك ما فاتنا وله قوله تعم ان الحسنات يذهبن السيئات ويشمله قولهم ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان ثم جعل من هذا الباب اعادة الصلحاء عباداتهم بعد اداء ما فيه تسامحا في كل العبادات وحكى مقالة الشهيد في الذكرى في مسئلة اعادة العبادة مما ورد فيها من الادلة على الجواز والمنع وقال بعد المحاكمة والنظر في اكثر ادلة الفريقين مجال واسع الان ما ذكره الشهيد مع ما ثبت من التسامح في ادلة السنن يكفي في استحباب الاحتياط هنا فالى قوله ثم احوط وقد ذكرنا فاحتط لدينك بما شئت هذا محصل كلامه والجواب اما عن الاول فبان الاتيان بالثلث ليس لتحصيل اليقين بالاتيان بالصلوة الواقعية بل لتحصيل اليقين بالاتيان بما ثبت من الادلة الشرعية انها الصلوة الواقعية فلا يضر فوات ما ثبت بها انه لا يعتبر فيها كالجهر والاخفات في الرباعية المشتملة وان لم يقطع به كما لا يضر فوات مثل ذلك في صورة عدم الاشتباه وقد عرفت الحال في قصد التعيين واما ما اورد على ترجيح الموافقة للعدد من ان الكلام في قضاء الفائتة لا في بدل القضاء فمدفوع بان ترجيح الموافقة من جهة الاقربية لا يلزم ان يكون بالنظر الى بدليتها عن القضاء بل بالنظر الى بدليتها عن الفائتة فلا يخرج عن محل الفرض ويشمله ادلة القضاء وكان من مغايرة القضاء في صورة الاشتباه مع الفائتة في مثل الوقت مما لا محيص عنه كذا مغايرتها لها في صورة الاشتباه في قصد اليقين مما لا محيص عنه فاذا جاز بدلية القضاء مع تحقق المغايرة الاولى جاز بدليتها مع تحقق المغايرة الثانية ايضا واما ما ذكره من انه لو كان الحجة وجوب الاحتياط لوجب الخمس ففيه ان قاعدة الاحتياط انما تقتضي التكرير على وجه يتحقق معه العلم باتيان الفائتة وهو لا يتم

ثم هنا تفعل الثلث صلوات الدلالة النص في المقام على سقوط حكم الجهر والاخفات في الرباعيات وتعيين نوعها على تقدير اشتراطها له في صورة عدم الاشتباه نعم لولا النص على ذلك لتوجه القول بوجوب الاربع بل الخمس ان اشترطنا تعيين النوع ولم يقم دليل على سقوطه هنا مع امكان ان يقال لا يشترط تعيين نوع العمل في النية مع تعينه في الواقع لا سيما في حال الاشتباه فيكفي نيتها في الذمة وان يسقط وجوب الجهر والاخفات مع الجهل به وان كان الجهل موضوعيا فيكون الاكتفاء بالثلث على القاعدة واما ما فرعه من ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام على بيانه السابق فضعفه ظاهر فان الفرق بين المقامين بين وتوضيح المقام وتحقيقه انه قد يجهل الحكم الشرعي وما في حكمه من الموضوعات الشرعية كالعبادات المجعولة فتارة من جهة تعارض الاخبار المعتبرة بعد تكافؤها في المرجحات المقررة ولا اشكال في التخيير واخرى من جهة تعارض غيرها من الادلة الاجتهادية ولو معها مع التكافؤ فيرجح العمل بما يعاضده الاصول الظاهرية من الاصل ثم الاحتياط ومع انتفاء المعاضد يتعين التخيير دفعا للترجيح من غير مرجح وقد لا يجهل بالحكم من جهة فقد الدليل فيعمل تارة باصل البراءة او الاباحة كما اذا دار الامر بين الوجوب او التحريم والتعين وبين الاباحة ومرة بالاحتياط كما اذا دار الامر بين شرطية شيء للواجب وعدمها مع العلم بعدم المانعية ويصار اخرى الى التخيير كما اذا دار الامر بين شرطيته ومانعيته له فيتخير في الاخذ باحدهما حيث يتعذر الاحتياط بالتكرير او بعلم عدم وجوبه ولو بقاعدة العسر والحرج وقد يجهل موضوع الحكم وهذا قد يكون من جهة الجهل بالوضع او الحكم كلام اللغويين عن بيانه او لتعارض اقوالهم فيه مع التكافؤ وحكمه حكم تعارض غير الاخبار من الادلة وقد يكون من جهة الجهل بالمصداق فان كان الجهل في تحققه عول فيه على ما يقتضيه الاصل في غير ما استثنى كالبلل الخارج قبل الاستبراء وان كان في تعيينه ثبت التكليف بالمحصور فيجب الاجتناب عن الجميع في الحرام المشتبه بغير الواجب والاتيان بالجميع في الواجب المشتبه بغير الحرام وسقط في غير المحصور ولو اشتبه مصداق الواجب بالمحرم وتعذر اليقين رجح جانب

الاثم ولو تعارضت الامارات الشرعية في تعيين المصداق كتصادم الادلة في المبنيات فلتفصيل الكلام فيه محل اخر اذا عرفت ذلك تبين ان حكم الشك في وجوب الظهر والجمعة والقصر والاتمام الراجع الى جهل الحكم الشك في تعيين الفائتة الواجع الى جهل المصداق كما هو محل البحث قوله والاصل عدم وجوب التعيين الخ ان اراد به نفي وجوب قصد التعيين فهو مناف لظاهر المراد ده على القائلين بوجوب الاحتياط من اشتراطه في الامتثال هكذا وان اراد به نفي تعيين احدهما عليه بالخصوص قبل الاختيار ففيه ان التخيير انما هو في الاختيار لا في الفعل فاذا اختار العمل باحد الدليلين لزمه مقتضاه ولا تخيير بين المدلولين واما عن الثاني فبان اشكال التشريع يرتفع بحكم العقل بالمطلوبية من جهة توقف تحصيل العلم بفعل الفائتة على فعل غيرها لما حققناه في محله من وجوب مقدمة الواجب ولا ريب في كون تحصيل العلم بفعل الواجب واجبا وان كان غيريا اذ الواجب النفسي بحسب التكليف الظاهري ما يعلم انه الواجب النفسي ولو كان الامتثال يتوقف وجوده على تحقق العلم ضرورة ان وجود المقيد يتوقف على وجود قيده ويلزم من ذلك وجوب ما يتوقف عليه العلم لان مقدمة المقدمة مقدمة فيجب بوجوبها وليس العلم مقدمة للاتيان بما هو واجب واقعا لامكانه بدونه ولا واجبا نفسيا والا لكان تارك كل واجب تاركا لواجبين واما الاعتذار الذي ذكره مما صار اليه من استحباب الاحتياط فلا يجري في المقام للتوقف رجا تحصيل المصلحة بفعل الباقي على قصد القربة فيتوجه اليه اشكال التشريع فلا يتم قوله فاذا ثبت خلوه عن التحريم الخ وبالجملة هناك امران احدهما الاتيان بالفعل رجاء لتحصيل المصلحة الواقعية خاليا عن وصمة التشريع والثاني نية كالمكان الفعل كاف فهو مستحب للوجوه التي ذكرها وهي تمنع صحة الصغرى بالنسبة الى العبادات الموظفة التي لم يثبت رجحانها ثم الاعتذار المذكور لا يختص بالقول بالاستحباب بل يجري على القول بالوجوب ايضا اذ القائل بوجوب الجمع لا يقول بوجوب الاتيان بكل واحد على انه من الذين واقعا بمعنى انه الواجب النفسي واقعا بل لاحتمال كونه هو واما ما احتج به من اثبات الاستحباب فغير واضح اذ على تقدير اعتبار قصد التعيين في الطاعة واعتبارها في العبادة

يمتنع

يمتنع تحقق المصلحة الواقعية المترتبة على العبادة عند عدم قصد التعيين اللازم في صورة الاشتباه فكيف يثبت الاستحباب باعتبار تحصيلها مع انها لو حصلت به ونحن لكان قضية الاصل وجوب الاتيان بالجميع لتحصيلها فلا وجه للاستحباب الا ان يكون مبنى ذلك على احتمال عدم اعتبار قصد التعيين مع استظهار خلافه لكن يشكل بان ان اريد بالاتيان بالباقي تحصيل تلك المصلحة ففيه انه لا يستلزمها لجواز حصولها بالاول وان اريد به تحصيل العلم او الظن بحصولها فهو لا يتم مع استظهار اعتبار قصد التعيين واما الاحتجاج بالاية فضعفه واضح لان معنى الحسنة ما كانت حسنة بالفعل لا ما كان من شانه ان يكون حسنة وان اعتبر به حاصله مستقبلا بالفعل فلا نسلم الاتيان بالواجب الواقعي بعد تحصيل ورتبه بحسب الظاهر حراما شرعيا بسبب النية وطرو الاشتباه وبالجملة شمول الاية لفعل الواجب الواقعي يتوقف على ثبوت رجحانه في الظاهر اذ لا يتوقف ثبوت رجحانه في الظاهر على شمول الاية كما هو قضية الاستدلال بها كان دوريا مع ان تحقق الواجب الواقعي في فعل الباقي مبني على مجرد الاحتمال والحكم اللاحق في الاية لعنوان الحسنة انما يثبت في الظاهر لما علم انه حسنة فيها لا لما احتمل فيه الاندراج وقس الاحتجاج بالروايات فان كون الاتيان بالباقي مما اريد فيه في محل المنع بناء على اعتبار قصد التعيين واما ما ذكره من مسئلة اعادة ما حكم شرعا بصحته ضعيف فنحقق الكلام فيه ان الاحتياط كما قد يجب في موارد عديدة كذلك قد يستحب وله ايضا موارد عديدة منها ان يشتبه المندوب بالمباح فيستحب الاتيان بهما عند تعذر التعيين او تعسره تحصيلا للعلم بالمندوب بالاتيان بالمندوب كما مر في الواجب ولو تيسر التعيين فان لم يكن المعتبر من العبادات المحمولة لم يبعد جواز الاتيان بهما قصدا الى حصول الامتثال بفعل ما هو مندوب منهما اذ لا دليل على اشتراط تعيين المطلوب في الامتثال فيقع كل منهما على وجهه والا تعين المنع ثم المعتبر في صورة الحكم بالاستحباب باشتباهه بموضوع من المندوب بالمباح متى تعذر تحصيل فرد اخر منه سالم عن الاشتباه او ثبوت الاستحباب التعيني في الجميع والا تعين المنع ومثل الكلام في الواجب ولو اشتبه احد فردي المطلوب التخييري بغير المطلوب ولم يشتبه الاخر بعيني

ان كان عبادة ومنها الاتيان بما يحتمل وجوبه عند عدم احتمال التحريم مع دلالة دليل معتبر ولو ظاهرا على عدم الوجوب سواء احتمل وجوبه استقلالا كغسل الجمعة او في ضمن واجب كقراءة السورة وجلسة الاستراحة عند من يرى عدم وجوبهما فيستحب الاتيان بهما من جهة الاحتياط تحصيلا لليقين بالبراءة من جهتهما ومنها ترك ما يحتمل تحريمه عند عدم احتمال الوجوب مع قيام دليل معتبر ولو ظاهرا على عدم التحريم كالدخول في سور المؤمن ومنها الجمع في موارد التخيير لتعارض الادلة حيث يمكن كالجمع بين الظهر والجمعة والقصر والتمام ومنها اعادة ما يحتمل عدم حصول البراءة بفعله مع قيام دليل معتبر على حصولها به كاعادة من اعتمد ترك السورة او جلسة الاستراحة في صلوته لعدم تركها مع ترك السورة او فعل الجلسة بناء على عدم وجوبهما ولا يعتبر في استحباب الاعادة اشتمال المعادة على جميع ما يحتمل اعتباره في الصحة بل يكفي الصحة الظاهرية مع اشتماله على ما قصد تداركه فلو ترك السورة وجلسة الاستراحة معا في صلوته استحب له اعادتها معهما او مع احدهما وان كان الاول افضل ولو اعادها تارة مع احدهما وثانيا مع الاخرى وثالثا مع الاخرى وثالثا كان معهما كان ايضا سائغا الا ان يستشكل ذلك بما ورد من انه لا اعادة في العبادة بناء على نفي المشروعية وهو غير واضح لامكان الحمل على نفي الوجوب وبالجملة فالمعتبر في استحباب الاحتياط بالاعادة خلو الفعل المعاد عن نوع الخلل الاحتمالي الذي اشتمل عليه اولا فلو ساواه لم يعقل الاحتياط كما لو انعكس الامر وعلى هذا فقد يتطرق الاشكال على الاحتياط عن الميت باعادة صلوته مع الوصية وبدونها مع عدم العلم بجهة الاحتياط ليحافظ عليها في الاعادة والزام النائب بمراعاة جميع جوانب الاحتياط فيها مع ما فيه من العسر مما لا يساعد عليه العمل المعروف ويمكن التفصي بان الموصي بالقضاء الصحيح الواقعي فيصح وصيته لما عنده في حال الوصية من احتمال عدم مصادفته الواقع والنائب ياتي بما يعتقد انه الصحيح الواقعي فيصح عمله عنه هذا ويمكن القول باستحباب الاتيان بالصلوة اليومية عن الميت بدون سبق القضاء عنه في ذمته كما يظهر من حكاية صفوان وعلى تقديره لا اشكال في الوصية به مطلقا وفي جواز اعادة الصلوة ايضا لعوارض مثلا بما كالايتان بالاخلال وربما يستشكل في الجواز من تحري ما دل

عليه

عليه في بعض الموارد كاعادة المنفرد جماعة والمتيمم عند اصابة الماء والثاني ان يشتبه الحرام بغير الواجب بحيث يعلم دخوله في جملة محصورة بالبيان الذي سبق والحق عدم جريان اصل البراءة هنا ايضا بل يجب التجنب عن الجميع دفعا للخوف الضرر المترتب على فعل البعض المحتمل لكونه هو المحرم فان قضية عموم النهي بثبوت التحريم حال الاشتباه ايضا فيترتب عليه اثاره على تقدير مصادفته ولبعض المتاخرين في هذا المقام قول بجواز تناول ما لا يزيد على قدر الحرام فلو اشتبه ثوب مملوك بثوب مغصوب جاز استعمال احدهما مع التجنب عن الاخر ولو تعددت الثياب وكان احدها مغصوبا جاز استعمال الجميع ما عدا واحدا منها ولو تعدد الثوب المغصوب وجب ترك ما يساويهما واستعمال الباقي وربما تعدى بعضهم فاجاز استعمال الجميع لا على وجه الجمع واحتجوا على الجواز بالنقض بصورة عدم الحصر اذ لا يلتزم الخصم فيه بالمنع وبعموم قوله عم كل شيء فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه فانه بعمومه يتناول المقام بان القدر الثابت حرمته تناول ما علم حرمته دون ما لم يعلم فقضية الاصل فيه الاباحة واحتج الاولون على وجوب اتقاء ما يساوي الحرام بان ارتكابه يوجب العلم بارتكاب الحرام وهو حرام فيحرم مقدمته لان مقدمة الحرام حرام وبان الحكم بحلية الجميع يوجب الحكم بحلية ما هو حرام قطعا وهو باطل فيتعين الاقتصار على الحكم بحلية ما لا يقطع معه بدخول الحرام والجواب عن حجة الجواز اما عن الوجه الاول فبيان الفرق بين المقامين بلزوم العسر والحرج مع التجنب عن غير المحصور فيكون منفيا بما دل على نفيهما عن الشريعة السمحة بخلاف المحصور فيبقى على حكم الاصل واما ما اورده بعض المعاصرين بان العسر والحرج قد لا يتحققان في غير المحصور كما اذا لم يكن هناك ما يوجب استعمال البعض وقد يتحققان في المحصور ايضا كما اذا اضطر الى استعمال البعض فيه مع انهما انما يقتضيان رفع الاثم دون غيره كالنجاسة ولهذا لو اضطر الى اكل الميتة لم يرتفع عنه حكم النجاسة فمدفوع بان العسر والحرج انما يقتضيان رفع الحكم الذي يترتبان عليه على قدرهما وترتبهما عليه في غير المحصور لما كان مترتبا على وجوب الاجتناب عنه وما في حكمه كوجوب

الاجتناب عن ملاقي الشبهة فانا على الاطلاق حتى بالنسبة الى ما نريد منه على قدر الضرورة لو صح
ترتبهما على تقدير تحديد رفع المنع بالاذ فاعها انما هو لعدم صدق الاضطرار وابتلاء عامة الناس به في
غالب الاحوال واغلب الزمان وتقاعد على الاطلاق بخلاف المحصورة لندرة الاضطرار
اليه وعلى تقدير حصوله فيه ونذر ان رفع المنع فيه مدار رفع العسر والحرج لا يوجب عسرا
ولا حرجا ولهذا جاز تشريع حكم وتؤيده تحري بعض الاخبار التي تضمنت الاستشهاد
بدليل الادلة ولا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الحكم حرمة ونجاسة او غيرهما والى هذا نظر احتجاج
احتجاج بعض الاصحاب بدليل الادلة على طهارة الحديد في مقابلة الاخبار الدالة على نجاستها
واعتذار المعاصر المذكور عنه بانه تلبيس للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت وبينهما فرق واضح
لان ما يصلح للتلبيس والدفع في مثل المقام يصلح للرفع ايضا سلمنا لكن المقام من باب
الدفع لا الرفع حيث يرتفع بلزوم العسر والحرج عموم الادلة الدالة على التحريم لصورة الاشتباه
بغير المحصور فلا يجب التجنب لما عرفت من ان مبنى وجوبه على شمول التحريم المستتبع لخوف
الضرر على تقدير ارتكاب البعض فاذا ارتفع عموم التحريم ارتفع الخوف وسقط اعتبار
الوجوب واما عن الثاني فبحمل الرواية على صورة الاشتباه بغير المحصور او على صورة قيام
امارة شرعية على الحلية كيد المسلم وفعله وربما تؤيد الثاني قوله عم في رواية اخرى كل
شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب
عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع
او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى تستبين
لك غير ذلك او تقوم به البينة فان التشبيه في نفسه وان لم يقتض التخصيص بالمذكور
الا انه في المقام بقرينة الحمل يقتضي اختصاص المذكور فيه بنظائره التي يتضح فيها وجه
المشابهة فيخرج عنها محل البحث ومثل هذا التخصيص وان لم يستلزم تخصيص العام الوارد
في مقام اخر لكنه يوجب الريب في عمومه كما لا يخفى مع اعتضاده بالشهرة العظيمة ان لم
يكن اجماعا وبالاحتياط المستفاد من العقل والنقل بل الاول قضية ما ذكروه عدم الفرق
بين صورة امكان تعيين الحرام وعدمها ولا بين انواع الحرام وبطلان هذا في الجملة يعرف

من ضرورة

من ضرورة دين الاسلام بل ضرورة سائر الاديان اذ فتح هذا الباب يؤدي الى
رفع العصمة عن الاموال والفروج والدماء اما على القول الاول ففيما لو تعدد القاتل
او كثر صور الاشتباه الى ان صار غير محصور فنحو ما لو جماعة اجتمعوا على ارغفة مغصوبة اذا
وضعوا بينها رغيفا محللا على وجه حصل الاشتباه بينه وبينها ولو لعارض كالظلمة
ان يتناول كل واحد منهم رغيفا ودراهم مغصوبة وضعوا بينها درهما مباحا ان يصرف
كل واحد منهم في درهم وفيما لو صادف امرأة واشتبه على كل واحد منهم كونها زوجته
او اجنبية ان يحل له وطيها على التعاقب مع تخلل العدة ان كانت ذات عدة وفيما لو
نظر بقيا الاجتماع تعدد الامكان وان حرم عليها تمكين نفسها الغير واحد منهم مع تمكنها
وعلى هذا فلو عقد امرأتنا على امرأتين واشتبهت احديهما بالاخرى جاز لجماعة ان يختار كل
واحدة ويستمتعانها حتى بالوطي مع تخلل العدة حيث يجب وليس لاحديهما منع الاخرى
وفيما لو صادف جماعة من المسلمين منهم رجل مباح الدم واشتبه بينهم ولو لعارض ان
يجوز لكل واحد ان يباشر قتل واحد وكذا لو اراد وطي اجنبية جاز له ان يحدث الاشتباه
بينها وبين زوجته ثم ياتي احديهما فان صادفها والا كرر ذلك الى ان يصادفها
ومثل الكلام في المال والنفس واما على القول الثاني فيلزم ذلك في نحو ما ان كان له
زوجة في دار او بلد ان يطأ كل امرأة تصادفه فيهما ما لم يعلم انها غيرها ولمن فقد
مالا ان يأخذ كل مال يجده ما لم يعلم انه لا يكون ماله ما لم تقم امارة شرعية على خلافه وان
يحل لواحد قتل جماعة لمجرد وجود شخص مباح الدم بينهم واما الفرق في ذلك بين
الاموال والفروج والدماء كما وقع من البعض فناشئ عن قصور النظر وقلة التدبر
فان الشارع كما يريد حفظ دماء المسلمين كذا يريد حفظ اعراضهم واموالهم وان كان الحكم
في البعض اكد فان ذلك لا يصلح فارقا كما لا يخفى مثله في الاموال ايضا وبالجملة ففساد ذلك اجلى
من ان يحتاج الى بيان الا ان فساد بعض فروعه ربما يشتمل على نوع خفاء في بادي
النظر ومنه يسري الوهم واما عن الثالث فبما سبق تحقيقه من الحجة على القول المختار
ولا نطيل باعادته واما الخبر على وجوب القاء ما يساوي الحرام ففساده في غاية

الوضوح لان ما ذكروه اولا من ان تحصيل العلم بالحرام حرام مما لا شاهد عليه عقلا ولا نقلا
ولو تم ذلك لحرم على من نسي معاصيه ان يراجع ما يفيده تذكرها وتخصيص ذلك بالعلم
الابتدائي مجازفة بينة على انه ان اريد بالحرام الحرام الواقعي فتحصيل العلم به بعد وقوعه
على وجه لا ينافي حليته في الظاهر حال الوقوع مما لا غبار عليه كما لو اشترى احد مالا
وتصرف فيه ثم بعد ذلك تفحص فعلم بكونه مغصوبا فانه لا يكون عاصيا بذلك
وان علم او ظن حال التفحص بادائه الى العلم بالغصبية وان اريد به الحرام الظاهري
فلا اذ المفروض توقف العلم بحرمته في الظاهر على العلم بالتعيين وهو منفي بالاشتباه
واما منع المقدمة الثانية اعني حرمة مقدمة الحرام فغير سديد لان المقدمة
اذا كانت سببا كما في المقام حرمت بحرمة مسببها على ما مر تحقيقه سابقا وما ذكروه
ثانيا من ان الحكم بحلية الجميع يوجب الحكم بحلية الحرام مدفوع بان الحكم بحلية لا يحكم
بحلية مجتمعا بل على التدريج وهذا وان استلزم الحكم بحلية الحرام الا ان القول الاخر
مشارك له في هذه المفسدة فان قولهم بحلية كل واحد على البدل يقتضي الحكم بحلية الحرام ايضا
لان من جملة تلك الآحاد ما هو حرام قطعا فان اعتذر بان الجهالة تقيد حليته في الظاهر
الاعتذار به على القول الاخر ايضا والفرق تحكم بين فان قلت جواز فعل الجميع يستلزم جواز
العزم عليه لانه عزم على جائز فيكون جائزا الا انه لكن العزم على فعل الجميع غير جائز لانه
عزم على فعل المحرم ولو في ضمن الجميع مع مصادفته فعله فيكون حراما قلت العزم على الجميع
على الوجه المذكور عزم على الحلال اذ الحرمة الواقعية في البعض شأنية لا اثر لها في الظاهر
بناء على ما مر على ان ارتكاب الجميع لا يتوقف على العزم على الجميع ابتداء لجواز حدوث العزم
على البعض الباقي بعد ارتكاب البعض المساوي للحرام واعلم انه حكي عن بعض الاصحاب انه خلص
في الشبهة المحصورة بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل ولورود الامر بها في بعض
الموارد كالشاة الموطوءة المشتبهة بغيرها في قطيع من الغنم والجواب ان عمومات القرعة
موهونة باعراض الاصحاب عنها بالنسبة الى اكثر مواردها فمع ذلك لا تستند الى شيء بالجملة
لا يجوز التعويل عليها الا حيث يساعد امارة تزيل الوهن المذكور عنها فلا سبيل الى

جعلها

جعلها اصلا وقاعدة واعتبارها في بعض الموارد لا يوجب التعدي لبطلان القياس عندنا
الثالث ان تشتبه الواجب والحرام بغيرهما حيث يتعذر التمييز ولا يعلم دخول له في محصور
عرفا وعادة ولا ريب في سقوطه لادائه الى العسر والحرج مع عدم مساعدة اطلاق
الخطاب او عمومه على تناوله لمثل تلك الصورة وقد مر التنبيه على ذلك الرابع ان تشتبه
الواجب بالحرام مع الانحصار والمراد به الحرام لا من جهة التشريع ولا دليل به مع
امكان التمييز ولو بالرجوع الى الامارات الشرعية يتعين التمييز ومع تعذره يتعين تغليب
جانب الاهم كما لو اشتبهت اجنبية بزوجة التي تستحق الوطي او المضاجعة فيجب التجنب عنهما
ولو تساويا يتخير وكذا لو شك في المساوات لامتناع الترجيح من غير مرجح تذنيب وفيه تعلق
ببعض المقامات المذكورة مسألة الخنثى المشكل بالنسبة الى الاحكام المختصة بالرجال والنساء
فيمكن القول بوجوب الاحتياط عليه في الجميع بانه مكلف اما باحكام الرجال او النساء ترجع
الى الشبهة المحصورة اذ كل حكم من الاحكام التكليفية المختصة بالرجال اذا اخذ مع حكم تكليفي
مختص بالنساء بانه مكلف باحدهما فيجب عليه تحصيل اليقين بالبرائة بالاحتياط واما احكامه
الراجعة الى غيره فيجوز التمسك في حقه بالاصل فيجوز للاجانب النظر اليه ولمسه بغير شهوة
ولا يجب قتله في الحد ودهما فالرجال على دية بالشبهة ويحكم ببقاء ملكه لمن ينعتق عليه
على تقدير كونه ذكرا او ببقائه على ملك من ينعتق عليه على تقدير كونه انثى وان لزم منه التنافي بالنسبة
الى الاحكام الراجعة اليه الا احتياطا فلا يجوز له استخدام المملوك في الفرض الاول وان لزمه الانفاق
عليه ونحو ذلك ولا تحكم بنشر الحرمة بالرضاع بلبنه لمن منكوحته لشبهة وفي الحاق ولده بوطيه
والده او ولده اشكال وقضية الاصل العدم وينبغي ان يستثنى من الحكم الاول كل حكم تعلق
فيه الجاهل به كالجهر والاخفات في مواضعهما فلا يجب عليه الاحتياط في ذلك بل يتخير عند علم
سماع الاجانب بينهما لجهله بالحكم فيقطع بالبرائة بدون الاحتياط وهذا هو السر في الزام
الشهيد ره له في الذكرى بوجوب الاحتياط في مسألة الستر ولبس الحرير وتصيره الى
التخيير في مسألة الجهر والاخفات فلا تدافع بين الحكمين اصلا كما زعمه الفاضل المعاصر في كلامه
ولو فرضنا وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة على ما اذا اتحد نوع الشبهة كما سنشير اليه

وبمعنى الاستصحاب الآخر وفي المقام التفصيل في ذلك فيجري اصل البراءة في حق بالنسبة
الى جملة من الموارد دون اخرى فمن القسم الاول عدم وجوب الجهاد عليه وعدم
لحوق حكم الدماء الثلثة للدم الخارج منه وان كان بالصفات المعتبرة ان لم يجعل ذلك
علامة لالحاقه بالانثى وجواز اسماع صوته الاجانب ولو في الصلوة بناء على
منعه في المرأة لان فساده حينئذ مقصور على صورة العلم ولهذا لو جهرت المرأة
حيث ترى عدم الاجنبي فانكشف الخلاف لم يبطل صلوتها نعم لو اجهر الخنثى حيث فيما
يجب على الرجل الاخفات بل يحتمل البطلان للعلم بالاخلال باحد الشرطين وهذا من
القسم الآتي ويجوز له لبس الحرير والذهب في غير الصلوة للشك في ذكوريته التي هي
سبب المنع ومن القسم الثاني وجوب الستر في الصلوة كالمرأة تحصيلا لليقين بالبراءة
وكذا لو كرر لبس الحرير والذهب فيها وجمع بين احكام الرجل والمرأة وحرم الرجال
والنساء عليه نكاحا عملا باصالة التحريم الثابتة قبل الموجب ويحرم عليه النظر الى الرجال
والنساء وغيرها استثني عملا بقاعدة الشبهة المحصورة وكذا يجب عليه ان يستر عورتيه
ويحرم النظر اليهما على الناظر عملا بالقاعدة المذكورة ولا يبعد ان يحكم بجنابة الرجل
بوطيه ولا المرأة بوطئه اياها ولا بجنابته الا بحصول الامرين لها او الانزال مع
احتمال الحكم بها لصدق الاسم ولا يثبت للبلل الخارج منه بعد البول او الانزال ما
يثبت للرجل وفي نجاسته ما استنجا اثره عن البول بالنسبة الى كل واحد من المخرجين
اشكال وقضية الاصل عدم الحكم بها وان لم يحكم بالطهارة ايضا مع تحقق ما بالنسبة الى
المخرج الآخر كما في المشتبهين محل وهن لا دلالة العقلية اصل العدم عند عدم الدليل
وقد عرفت ان مورده اعم من مورد اصل البراءة من وجه لجريانه في نفي الاحكام التكليفية
التي يجري فيها اصل البراءة والاحكام الوضعية التي لا يجري فيها وان جرى فيما يترتب
عليها من الاحكام التكليفية وعدم جريانه في الموارد الجزئية التي يجري فيها اصل البراءة
وهذا الاصل معروف بينهم متداول ذكره في الكتب الفقهية وقد عرفت ان ظاهر
المحقق في المعتبر تخصيصه بصورة العلم بانه لو كان هناك دليل لظفر به ويمكن ان يكون

مراده

مراده بالعلم ما يتناول الظن المستند الى الفحص والتتبع اعني العلم الشرعي فلا ينافي
المذهب المختار اذ لا نقول بحجيته بدون ذلك كنظائره من سائر الادلة ويحتمل في كلامه
غير ذلك كما بينا عليه سابقا ثم اقسام هذا الاصل كاقسام اصالة البراءة ومورد
حجيته كموارد حجيتها ويدل على حجيته في موارد حجيته اما بالنسبة الى نفي الحكم التكليفي
فما دل على حجية اصل البراءة من العقل والنقل واما بالنسبة الى نفي الحكم الوضعي فامران
الاول الاستصحاب واليه ينظر ذكر المحقق له في اقسام الاستصحاب كما هو نقلناه لان الحكم
المحتمل ثبوته من الامور الحادثة فيستصحب عدمه السابق واعلم ان اصل العدم المستفاد
من هذا الدليل وان جرى في نفي ما يحتمل اعتباره شطرا او شرطا في الموارد التي ثبت لها
احكام تكليفية او وضعية كالعبادات والمعاملات الا انه لا يصلح لتعيين الماهية
واثبات كونها هي المجردة عن ذلك الجزء او ذلك كما مر في اصل البراءة فان استصحاب
عدم اعتبار الشارع اياه باحد الوجهين لا يقتضي كون المعتبر في ثبوت الحكم عنده هو المجرد عنه
الا بواسطة مقدمة عادية هي العلم باعتبار الشارع في تلك الواقعة حكما معينا فيكون من
الاستصحاب المثبت الذي لا حجية فيه والوجه فيه ان المستفاد من اخبار الاستصحاب وهي العمدة
في اثبات حجيته في نظائر المقام هو ابقاء ما من شأنه البقاء لولا المانع المشكوك فيه
واثبات احكامه الشرعية المترتبة عليه خاصة وكون الواجب مثلا هو الجملة المعلومة
ليس من احكامه الشرعية المترتبة على عدم اعتبار الشارع للامر المشكوك فيه بل من لوازمه
العقلية بعد ثبوت وجوب الواجب والسر في تنزيل تلك الاخبار على ذلك ان نسبة
اليقين الى اليقين بثبوت مورد الاستصحاب كنسبته الى اليقين بعدم حدوث ما يترتب عليه
من لوازمه الشرعية وغيرها فتناول اللفظ لاحدهما كتناوله للآخر وقضية ذلك
جريان الاستصحاب في كل منهما من غير تحكيم لاحدهما على الآخر لكن يستفاد من موارد
تلك الاخبار ومساقها بالتحكيم الاستصحاب المترتب عليه حكم شرعي ولا على استصحاب
عدم ذلك الحكم فيقتصر عليه ويبقى التحكيم في غير ذلك بلا دليل وسيأتي لهذا مزيد بيان
في ذيل مبحث الاستصحاب الثاني عموم ما دل على انه رفع عن هذه الامة ما لا يعلمون

وان ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم الى غير ذلك من الاخبار التي مر ذكرها
وتخصيصها بالحكم التكليفي خروج عما يقتضيه وضع اللفظ من غير دليل وقيام الدليل
في بعض الاحكام الوضعية وعدم اشتراطه بالعلم لا ينافي تعميمها الى الموارد التي لا دليل
فيها على ذلك ثم دائرة اصل العدم بحسب هذا الدليل اعني الاخبار اوسع من دائرته
بحسب الدليل السابق لجريانه بمقتضى هذا الدليل في مطلق احكام الوضع حتى الجزئية منها
والشرطية والمانعية لان المفهوم من اخبار الباب رفع الحكم المجهول واثبات ما يترتب عليه
من الاحكام الشرعية وغيرها مما يترتب عليه من الاحكام الشرعية عملا بظاهر الاطلاق
السالم عما يقتضي صرفه هنا عنه اذ الوجه الذي قررناه في منع اطلاق اخبار الاستصحاب
غير متطرق الى اطلاق هذه الاخبار ولو لا ذلك لالتزمنا بالاطلاق هناك ايضا فاتضح
مما قررناه ان الاصل المثبت بالمعنى المذكور ان كان استصحابا لم يعتبر وان كان اصل العدم
بالاعتبار الذي ذكرناه كان معتبرا هذا تحقيق ما ادى اليه نظري لاحقا والذي ادى نظري
لاحقا فساد هذا الوجه فان الظاهر من اخبار الوضع والرفع وما في معناها انما هو وضع
المؤاخذة والعقوبة ورفعهما فيدل على رفع الوجوب والتحريم الفعليين في حق الجاهل
خاصة دون غيرها وحملها على رفع نفس الحكم وتعميمه الى حكم الوضع مع بعده عن سياق
الروايات لما تقرر عند الاصحاب من ان احكام الوضع لا تدور مدار العلم بل ولا العقل
والبلوغ ولهذا تراهم يحكمون في مباحث الفقه بترتب احكامها الوضعية كالحدث بانواعه و
الطهارة والنجاسة والملكية المتعلقة بالعين والمنفعة باقسامها القهرية والضمان والخيار
والصحة والبطلان الى غير ذلك مما لا يحصى على الصغير والمجنون والعاقل والجاهل الا ما شذ
وندر وبالجملة فالذي يظهر اتفاقهم على ان الاصل في احكام الوضع عمومها للعالم وغيره
وان الخروج عن هذا الاصل في بعض الموارد النادرة انما هو لقيام دليل عليه بالخصوص
ثم قوة كلام في منع دلالة هذه الاخبار على اصالة عدم الجزئية والشرطية وما في معناها
بالنسبة الى ما شك في اعتباره فيها فربما لك بان يرجع عدم وضع الجزئية والشرطية في الجزء والشرط
المشكوك فيهما الى عدم وضع المركب منه ذلك الجزء والمشروط بذلك الشرط فالكلام جزئية الجزء

وضع

وضع
في معنى عدم كلية الكل وعلى قياسه الشرط والمشروط ولا ريب في عدم جريان اصل العدم
بالنسبة الى المركب والمشروط لان اصالة عدم وضع الاكثر في مرتبة اصالة عدم وضع
الاقل واصالة عدم وضع المقيد في مرتبة اصالة عدم وضع المطلق فيعارضهما العلم الاجمالي
بوضع احدهما فيتساقطان عن درجة الاعتبار فكذا ما يرجع الى ذلك مما لا يغايره الا بمجرد
المفهوم سلمنا مغايرتهما بغير المفهوم لكن لا خفاء في ان الجزئية والشرطية لا يتعينان
وضعا مغايرا لوضع الكل والمشروط بل هما اعتباران عقليان متفرعان على وضع الكل
والمشروط وعدمهما من الحكم الشرعي مبني على مراعاة هذا الاعتبار والاظهر عند المحقق فلا
ينصرف الوضع والرفع في الاخبار اليهما سلمنا لكن لا ريب في ان الجزئية والشرطية كما
ينتزعان من اعتبار الجزء في الكل والشرط مع المشروط كذا ينتزع عدمهما من عدم اعتبارهما فيكون
عدمهما ايضا حكما وضعيا كثبوتهما ونسبة عدم العلم الى كل منهما بالخصوص سواء فلا وجه
لترجيح اعمال الاصل بالنسبة بالنسبة الى احدهما بالخصوص مع العلم بانتقاض الاصل بالنسبة
الى احدهما لا على التعيين فسقط الاستدلال باخبار الوضع والرفع وما في معناها نفي
الاحتجاج برواية من عمل بما علم كفي ما لا يعلم وتوجيه الفتح الى ركاله بان الظاهر مما علم عمله
من المطلوبات النفسية دون الغيرية والاتيان بما علم من اجزاء العبادة وشرائطها ليس
اتيانا بما علم انه مطلوب نفسي فلا يندرج في عموم الرواية سلمنا لكن معنى ما علم مطلوبيته
لا علم جزئيته او شرطيته ولا ريب في العلم بمطلوبية الجزء والشرط المشكوك فيهما من باب
المقدمة فلا يندرجان في عموم ما لم يعلم فاتضح مما حققنا ان المستند على حجية اصل
العدم في احكام الوضع منحصر في الاستصحاب وقد بينا عدم مساعدته على جريانه بالنسبة
الى وضع الجزئية والشرطية فالتحقيق اذن هو القول بوجوب الاحتياط فيهما حيث
لا يقوم دليل على نفيهما واما اصالة عدم الزيادة حيث يدور الامر بين الاقل والاكثر
فيرجع الى مسألة اصل العدم وقد يرجع في موارد التكليف الى اصل البراءة ايضا واما اصالة
عدم تقدم الحادث فيرجع الى استصحاب العدم في الزمن الذي يشك في حدوثه فيه وقد
هذا يرجع اصالة تأخر الحادث ثم هذه الاصول انما يعتبر في الاحكام الشرعية بالنسبة

الى المجتهد الذي لم يعثر بما يدل على الخلاف بعد الفحص المعتبر ولا يعتبر فيها غير ذلك واما
الى الموضوعات العادية فهي معتبرة فيها في حق الجميع هذا وان توقف اعتبار المقلد لها على
الرجوع الى فتوى المجتهد واشترط بعضهم في جريانها امورا اخر الاول ان لا يكون اعمال الاصل منشئا
لحكم شرعي من جهة اخرى وينبغي ان يريد به الحكم المخالف للاصل وذلك كما ان نفي الاصل عدم
وجوب الاجتناب عن احد المشتبهين او عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرا او عدم تقدم الكرية
حيث يعلم بحدوثها على ملاقات النجاسة فان اعمال الاصول المتقدمة في هذه الموارد يوجب اثبات
حكم شرعي من وجوب الاجتناب عن الاخر او الملاقي او النجاسة الثاني ان لا يتضرر باعماله مسلم
كما لو فتح انسان قفص طائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهربت دابته
فان اعمال اصل البراءة فيها يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه في قاعدة الاتلاف وفي عموم
قوله عم لا ضرر ولا ضرار فان المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والا فالضرر غير منفي
فلا علم ح ولا ظن بان الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بالاصل من فقدان
النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم انه مجرد التعزير او الضمان او هما
معا فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح وللمفتي الكف عن تعيين الحكم اذ جواز التمسك
باصل البراءة في مثل هذه الصورة غير معلوم فليشملها عموم قوله عم اذا جاءكم ما لا تعلمون
فها وو ضع يده على فيه الى اخر الحديث ثم اورد على نفسه بان الروايات كما تدل على المنع
من الحكم في صورة الضرر كذا تدل عليه في غيرها واجاب بانه في صورة عدم الضرر يلزم تكليف
الغافل وهو قبيح ويدل عليه مثل قوله عم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم
بخلاف صورة الضرر اذ كون التكليف ح تكليف الغافل غير معلوم لعلم الضار بصيرورته
سببا للاتلاف او المحترم واشتغال ذمته في الجملة كما هو مركوز في الطبائع الثالث ان لا يكون
جزء عبادة مركبة بل كان بعض ... ذلك المركب ... دالا على عدم جزئيته
فيكون عدم جزئية المختلف فيه منصوصا لا معلوما بالاصل اقول اما الشرط الاول فهو على
اطلاقه غير مستقيم بل الوجه فيه ان يفصل بين ما اذا كان احدهما واردا على الاخر وبين غيره
فيسلم ما ذكره في القسم الثاني دون القسم الاول اذ يتعين فيه تحكيم الوارد وضابطه ان يكون

احدهما

احدهما مشرعا لموضوع الاخر من غير توسط امر عقلي او عادي دون العكس كما لو وجد بعد دخول
الوقت ماء مستصحب الطهارة فان قضية عدم وجوب الاجتناب عنه وجوب الطهارة
به وصحة الصلوة ايضا اذا فرض بعد ظهور عدمه ولا اشكال فيه وكذا لو ملك مالا
كثيرا وشك في كونه عليه دين مستغرق فان اصالة براءة ذمته عن الدين يثبت عليه
الاحكام التكليفية المتعلقة بالمال من وجوب الحج والانفاق على من يجب عليه نفقته و
قد مر التنبيه على وجه ذلك مضافا الى ما سيأتي وما ذكره من مثل المشتبهين من القسم
الثاني اذ ليس قضية احد الاصلين فيه اثبات وجوب الاجتناب عن الاخر الا بواسطة
امر غير شرعي وهو تعيين ملاقاة النجاسة اياه فلا سبيل الى اثباته بالاصل ليتفرع عليه
حكمه الشرعي بل لا سبيل الى التمسك بشيء منهما بعد العلم بارتفاع كما يأتي ومما ذكرنا يتضح
الحال في المثالين الاخيرين ايضا فان الماء المشكوك في كريته قد يكون معلوم الكرية بحسب
الزمن المتقدم على الشك ويكون الشك في نقصان شيء او نقصان ما يزيد على المقدار المعلوم
زيادته على الكر وان علم نقصان ذلك المقدار ح فلا اشكال في اعتبار اصالة بقاء الكرية
وتحكيمه على سائر الاصول وقد يكون معلوم عدم كريته بحسب الزمن المتقدم على
الشك من جهة احتمال الزيادة ولا اشكال هنا في تحكيم اصالة عدم الكرية على اصالة عدم النجاسة
وعدم وجوب الاجتناب عنه كما عرفت فيحكم بنجاسته بالملاقات واما اذا علم بحصول الكرية وحصول
النجاسة وشك في المتقدم منهما فقد يكون تاريخ احدهما معلوما دون الاخر
المجهول بمعنى عدم ثبوته في زمان يشك في ثبوته اذ لا علية بين الحادثين فيشمل زمن
الاخر فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة ولا اشكال في تحكيم هذا الاصل على اصالة عدم
وقد يجهل التاريخان بالكلية وقضية الاصل في ذلك المقارنة ومرجعه الى نفي وقوع كل
كل منهما في زمن يحتمل عدمه وهو يقتضي ورود النجاسة على ما هو كر حال الملاقات
فلا يتنجس به وكذا لو علم عدم الكرية وشك في تقدم النجاسة ومقارنتها لها واوضح من ذلك
ما لو علم بعدم تقدم النجاسة وشك في مقارنتها وتاخرها او علم بعدم المقارنة وشك في التاخر منهما
لسلامة اصل البراءة عن المعارض ولا يتوهم ان قضية اعتبار التاخر في مجهول التاريخ هنا يوجب
تطرق مثله في مسئلة من علم بوقوع حدث وطهارة منه وشك في المتاخر منهما فينبغي ان يحكم فيها

بالطهارة مع العلم بتاريخ الحدث دون الطهارة مع انه مخالف لفتوى الاصحاب وصريح العرف لان المقامين
فان الحكم الشرعي المترتب على اصالة التاخر هنا لا يتوقف على توسط امر عقلي او عادي بل يتفرع عليه
ابتداء وتصحيح اثباته بالاصل بخلاف مسئلة الطهارة والحدث فان قضية اصالة تاخر الطهارة
فيها عدم وقوعها في الزمن الذي يشك في وقوعها فيه وهو لا يقتضي اثبات وقوعها في الزمن
المتاخر الا بواسطة امر عادي وهو العلم بوقوع الطهارة منه فيكون من الاصول المثبتة الغير
المعتبرة كما نبهنا عليه واما الشرط الثاني ففيه ان احتمال الاندراج في عموم ما يقتضي التكليف
واهمال الاصل بل لا بد من قيام دليل على الاشتغال كما مر وليس من شرط التمسك بالاصل العلم
او الظن بعدم النص مطلقا بل يكفي الظن بانتفاء نص يدل بعمومه على خلاف حكم الاصل
بالصراحة او الظهور فلا يقدح وجود نص يدل على ثبوته بحكمه الذي لا نتبينه ثم لا ريب في ثبوت
التعزير في الموارد المذكورة من جهة الاثم حيث يتحقق والتردد فيه وبين الضمان لا وجه
له وسقوط حكم الاصل بالنسبة الى التعزير لقيام دليله لا ينافي اعتباره في نفي الضمان حيث لا دليل
عليه اذ ليس احدهما منوطا بالاخر وقد عرفت ان ادلة اصل البراءة من العقل والنقل معلوم
التناول لكل مقام لا دليل فيه على الاشتغال فلا وجه لمنع شمولها لمثل هذه الواقعة
وقد مر ان اخبار التوقف لا تنافي ادلة اصل البراءة المعتضدة للبراءة لظاهرة لانها
محمولة على التوقف عن الحكم الواقعي او قبل الفحص والفرق في اعمال الاصل بين صورة تضرر
الغير به وعدمه مع تسليم عدم ما يدل على الاشتغال مما لا وجه له لعموم ادلته للمقامين
ودعوى علم الاشتغال ذمة الضار كما هو مركوز في الطبائع فاسدة لانه ان اراد بها طباع
العقلاء او اهل الشرع فواضح خلافه ومع تسليمه فلا وجه للتوقف وان اراد طباع
اهل العرف فهو غير معتبر فلا يصلح وجها للمنع اهمال الدليل المعتبر ثم لا يذهب عليك
ان تقييد الضرر بالمسلم مما لا وجه له لعموم ادلة الضمان له ولغيره ولعله تمثيل واما
الشرط الثالث فمتجه كما عرفت لكن لا وجه لتخصيص الاشتراط بالجزء بل يجري في الشرط والمانع
ايضا واما ما استدل به على نفي جزئية ما شك في جزئيته من دلالة النص المبين للاجزاء
عليه فغير معتد بالنسبة اليه عند انتفاء الدلالة ولو من جهة الى غير الجزء ولا بالنسبة
اليه عند انتفاء الدلالة ولو من جهة المعارض كما اشرنا اليه سابقا

فصل

استصحاب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

وهو عبارة عن ابقاء ما علم ثبوته في الزمن السابق فيما يحتمل البقاء فيه من
الزمن اللاحق فالمراد بالموصول ما يتناول الامر الثابت بالحس كالرطوبة او بالعقل كالبراءة حال الصغر
او بالشرع كالعيب والتحريم والعتق والطلاق واضرابها او ما يقال من ان الاستصحاب لا يجري في الاحكام
الطلبية لكان المقصود عدم حجيته فيها فهو تخصيص في الحكم لا في العنوان الا ان يكون المراد به الاستصحاب
المعتبر عنده والمراد بمعلومية ثبوته ما يعلم معلوميته بحسب الظاهر والواقع فان الاحكام الثابتة
بحسب الظاهر قد تستصحب كالاحكام الثابتة بحسب الواقع فيدخل فيه ما قطع ثبوته في زمان ثم شك في
ثبوته فيه لا في الثاني وان كان المختار عدم حجية الاستصحاب هنا وذلك لان العمل بالمقطوع به زمان معلوم
حال الشك من جهة القطع به وان لم يكن في نفسه معلوما فدخوله في الحد لا باعتبار الاول دون الاخير
وباحتمال البقاء احتماله واقعا وظاهرا مع قطع النظر عن وجه حجية الاستصحاب فلا يجري ما لو اعتبر
البقاء بالقياس الى الواقع انتقض طرد الحد بما علم عدم بقائه ظاهرا لامارة معتبرة فان الاستصحاب لا
يجري فيه ولو اعتبر بالقياس الى الظاهر فهو معلوم لادلة الاستصحاب ويدخل فيه مشكوك البقاء ومظنونه
وموهومه ويخرج مقطوع البقاء وهو عن مورد الاستصحاب اما في العدم فواضح واما في
جانب البقاء فلثبوته باليقين لا بالاستصحاب لاختصاص مورده عقلا ونقلا بصورة عدم العلم
بالبقاء لكن يشكل بان هذا انما يتم فيما علم بقائه في الظاهر بغير دليل الاستصحاب فيه وقد يستند فيه الى
الاستصحاب ايضا وهو متداول بين الفقهاء ويدفع بان الحصة من الحد لا تخرج من ارتكاب تعسف او تمحل
هذا وبعضهم ابدل الاحتمال بالظن بناء على ان حجيته من حيث افادته الظن ويتجه عليه ما قيل من نقض الاستصحاب
بالابقاء لا ينافي البحث عن حجيته ولا العدم من الادلة اما الاول فلان الابقاء عبارة عن الحكم بالبقاء ونبحث
البحث عن حجية الحكم المذكور وهو الاعتبار واما الثاني فلانه مما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
بلا واسطة الى معرفة الحكم الشرعي بعد اثبات كونه مدركا تحت عنوانه واعلم انه ينقسم الاستصحاب
باعتبار مورده الى استصحاب حال العقل والمراد به كل حكم ثبت بالعقل سواء كان تكليفا كالبراءة حال الصغر
واباحة الاشياء الخالية عن امارات المفسدة قبل الشرع وتحريم التصرف في مال الغير ووجوب رد الوديعة اذا
عرض هناك ما يحتمل زوال ذلك كالاضطرار واحتمال في المثالين الاخيرين او كان وضعيا

باثباته كشرطية العلم لثبوت التكليف اذا عرض ما يوجب الشك في بقاءها مطلقا او في حصول ما اورد
او بتغيير كعدم الزوجية وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعيهما او تخصيص جمع من الاصوليين لهذا
القسم اعني استصحاب حال العقل بالمثال الاول اعني البراءة الاصلية ثم الاوصل الى استصحاب حال
الشرع والمراد به الحكم تكليفيا او وضعيا يستند ثبوته بدليل سمعي ولو كان اجماعا ويقال له استصحاب
حال الاجماع او غيره كالضرورة والكتاب والسنة ومثاله كاستصحاب وجوب المضي في الصلوة التي تلبس
المتيمم بها اذا اصاب الماء في اثنائها والى استصحاب حال اللغة والمراد بها ما يعم العرف بان يعلم كان اذا ثبت
اللفظ حقيقة في اللغة وشك في زوالها بالنقل والى استصحاب حال الامور الخارجية كحيوة الغائب ورطوبة
الثوب فهذه اقسام اربعة واما استصحاب حكم الدليل فيرجع الى استصحاب حال العقل من عدم [illegible] النسخ
وعدم وجود المخصص في العام والمقيد في المطلق وعدم ثبوت القرينة الصارفة فيما احتمل المجاز ويمكن
الشك في الاول استصحاب حال الشرع وينقسم باعتبار حال موجوده الى استصحاب ما يكون من شأنه
البقاء لولا طرو المانع والى ما ليس كذلك وهذا قسمان واذا ضربتهما في الاقسام المتقدمة بلغت ثمانية
واذا ضربت فيها الاقسام الاربعة الاتية اللاحقة له باعتبار اقسام موجب الشك في البقاء اليها كما
سيأتي التنبيه عليه في اثناء البحث ارتفعت الى اثنين وثلثين قسما اذا عرفت ذلك فاعلم انهم قد
اختلفوا في حجية الاستصحاب على ما نقل عنهم الى اقوال ثالثها التفصيل بين ما اذا كان الشك في وجود
القادح فيعتبر والى في قدح العارض فلا يعتبر حكى عن بعض المتأخرين رابعها التفصيل بين ما اذا ثبت
طرو ما علم رافعية الحكم الشرعي الذي ثبت استمراره اليه مع عدم العلم بطرو ما يحتمل كونه رافعا فيعتبر
وبين غيره فلا يعتبر ذهب اليه الفاضل السبزواري في الذخيرة في بيان حكم الكلي المطلوب اطلاقه بما
المضاف النجس خامسها التفصيل بين ما ثبت استمراره الى غاية معينة عند الشك في حصولها او
في صدقها على امر حاصل مع العلم بصدقها على غيرها فيعتبر وبين غيرها فلا يعتبر ذهب اليه الفاضل
الخوانساري في شرح الدروس في مبحث الاستنجاء بالاحجار سادسها التفصيل بين النفي والاثبات
فلا يثبت حجيته في النفي في الاثبات ذهب اليه اكثر الحنفية على ما احتمله التفتازاني في بيان ما
حكاه العضدي وسابعها التفصيل بين الحكم الطلبي فلا يجري فيه والوضعي فيجري نقله [illegible] عن بعض

ثامنها التفصيل

ثامنها التفصيل بين الحكم الوضعي فيجري فيه وبين غيره فلا يجري فيه وهذا قريب من سابقه اذ لا فرق بينهما
الا في الاباحة بغير الحكم حيث لا تعرض لها في الاول وظاهر الثاني عدم جريانه فيها ولعلها تحدثت و
المغايرة من الناسخ او النقل وتاسعها عكس ذلك وعاشرها التفصيل بين الحكم الشرعي فيجري فيه وبين
الامور الخارجية فلا يجري فيها وهذا القول حكاه بعض المعاصرين وحادي عشرها التفصيل بين ما ثبت
بغير الاجماع فيجري فيه وبين ما ثبت به فلا يجري فيه والتحقيق عندي في المقام على النحو الذي تقدم عن المحقق
وهو التفصيل بين ما اذا كان قضية الشيء المعلوم ثبوته بقاؤه فيه لولا عروض المانع او منع العارض
وبين غيره فيعتبر الاستصحاب في الاول دون الثاني وقضاء الشيء الثابت بالبقاء قد يكون بالعقل كحيوة
الغائب وقد يكون بالشرع فتارة بالنص كالطهارة الحدثية وما في معناه والطهارة الخبثية والنجاسة
وملك العين والزوجية الدائمة ونظائرها فان المستفاد من ادلتها ان الشارع قد جعل هذه الامور [illegible]
بدعم ويبقى لو لم يمنع من بقائها مانع فيصح التمسك بالاستصحاب الطهارة بعد خروج المذي وباستصحاب
بقاء الاستصحاب [illegible] بالتيمم اذا وصل الماء في اثناء الصلوة وباستصحاب الطهارة في ماء البئر الملاقي
للنجاسة وباستصحاب النجاسة في القليل المتنجس كرا وفي الكثير المتغير اذا زال تغيره بنفسه وباستصحاب
الملكية السابقة في البيع بدون العقد او صريحه والزوجية في الطلاق بلفظ خلية وبرية والملحق
وكذا الحال في ملك المنفعة بالاجارة او الوصية المؤجلة وفي وصية في المتعة او التحليل المؤجل اذا اعتبر
الاستمرار في الجميع بالنسبة الى غير الاجل فان المستفاد من الادلة ان مقتضى هذه الامور بقاءها الى الاجل
ما لم يمنع منه مانع فيستصحب عند الشك في وجود المانع وكذا بالنسبة الى الاجل المعين كدخول الليل في
هلال الشهر اذا كان الشك في حصوله لكن موضوع الاستصحاب انما هو وجود الوقت السابق دون الحكم المتعلق به
وان استبعد ولا يقع باستصحاب وجود الوقت استصحاب وجود الزمان لانه على ما تقرر في محله من الامور
الغير القارة كالحركة فلا يمكن بقاء ما يوجد منه ليمكن استصحابه بل نمنع به استصحاب وجود الكيفية المتأخرة
المحدودة بحيلة منه بعنوان مخصوص كالليل الذي هو عبارة عن الزمن الذي يكون فيه الشمس تحت الارض والنهار
الذي هو عبارة عن كون الشمس فوق الارض ولا ريب ان هذين الكونين متى تحقق احدهما في موضوع كان
مقتضاه البقاء ما لم يمنع منه مانع وهو هنا ميل السماء لها عن بلوغها الافق الى الجانب الاخر وكذا
الكلام في استصحاب الليل المتقدم على الفجر وبعد انتصاف الليل في استصحاب الشهر حيث يشك في الهلال او اما

اذا كان الشك في تعيين الاجل فلا يجري فيه الاستصحاب اذ لم يجعل الشارع مقتضى هذه الامور الاستمرار مطلقا
الا الى حين الاجل بل قضية الاصل عدم الاستحقاق المشكوك فيه فيقتصر على القدر المتيقن وكذا اذا كان
الشك في انقضاء الاجل المعين لما كان ناشيا من جهة الشك في تعيين مبدء العقد كما لو استأجر دارا
سنة ثم شك في انقضائها للشك في مبدء الاجارة فانه وان امكن التمسك باصالة تأخر الحادث في تعيين
تأخر زمان العقد في وجه غير مرضي كما ننبه عليه ليس من استصحاب وقت الاجارة في شيء [illegible]
ان الاحكام المغياة بغاية زمانية [illegible] فيستصحب الى الغاية المتأخرة عند الشك في السابقة وفي حصول
الغاية الزمانية كيوم مجيء زيد ووقت قدوم عمرو والفرق بين الغاية الزمانية [illegible]
بخلاف الغاية الغير الزمانية وذلك لان التقييد بالمانع هنا ما لولاه لدام الحكم او الامر الثابت [illegible]
المعلوم الا تحقق فيه الغاية الزمانية وان شئت توضيح ذلك فلاحظ قول القائل اكرم زيدا الى يوم الخميس
وقوله اكرم زيدا الا ان يفسق فانك تجد ان المفهوم من الثاني كون الفسق مانعا من وجوب الاكرام او انه
لولاه لدام واستمر بخلاف الاول فانه لا يفهم منه ان حضور يوم الخميس مانع من استمرار الحكم وانه لولاه
لاستمر ولعل السر في ذلك انه لا يعقل الاستمرار في الزمان بدونه بخلاف الغاية الغير الزمانية فانه مما يمكن
ان يعتبر في المقتضى على الاستمرار لولا تحققها وكذا الكلام في تعيين وقت الموقت كغسل الجمعة حيث اختلفوا
في امتداده الى الزوال او الى الغروب وكنوافل الظهرين حيث اختلفوا في امتدادها الى الاقدام او الى
وقت الفضيلة او الاجزاء فلا يصح التمسك لما عدا القول الاول بالاستصحاب وان امكن التمسك بوجه
باطلاق الاوامر المجردة عن التقييد بغاية لكنه ليس من باب الاستصحاب وكذا لو كان العمل [illegible] معينا
بغاية زمانية وشك في تعيين مفهومها كالغروب فانا نشك في كونه سقوط القرص او ذهاب الحمرة
نعم لو شك في تعيين مصداقها للشك في حصول احد الامرين صح التمسك بالاستصحاب ويتبعه الحكم
كما روي بالاجماع وذلك حيث يعتمد على استمراره وبقائه على تقدير وجوده الى ان يرفعه رافع
كوجوب التقليد على العامي فانهم اجمعوا على ان وظيفته الرجوع الى المجتهد وان [illegible]
يتمكن من الاستنباط المعتبر شرعا ثم اختلفوا في تعيينه فقيل هو المجتهد المطلق وقيل بل مطلق
الاجتهاد فيصح ان يتمسك للاول بالاستصحاب وايضا الاستصحاب المعتبر امر وجودي فيستحق عليه
الثبوت مقتضيه مع الشك في تحقق الرافع له وهو مقتضى الوجود وكذا الحال في الفتوى فانهم اجمعوا

بجميعها وجواز

الغاية الزمانية وغير الزمانية

بجميعها وجواز التعويل عليها اذا اجتمعت الشرائط وانها مستمرة على ذلك ما لم يمنع منه مانع ثم اختلفوا
في ان زوال تذكر المفتي او موته هل يمنع من ذلك او لا فيصح التمسك للثاني بالاستصحاب واما اذا
قام الاجماع على ثبوت حكم في الجملة ولم يقم دليل على بقائه الى ان يرفعه رافع ثم شك في استمراره وعدمه لم يجز
فيه التمسك بالاستصحاب كحق الشفعة حيث [illegible] على ثبوته في الجملة واختلفوا في فوريته وعدم فوريته فلا يجوز
التمسك للثاني بالاستصحاب وان استدل به بعضهم ومثله خيار الغبن والعيب في السلم ونحوه وقس على ذلك
المقام نظائرها هذا واعلم ان المحقق [illegible] اصوله اذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت اخر ولم يقم دليل
على ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان ام يفتقر الحكم في الوقت الثاني الى دلالة وحكى عن المفيد انه يحكم ببقائه
ما لم تقم دلالة على تغيره وهو المختار وقال المرتضى لا يحكم باحد الامرين الا لدلالة مثاله المتيمم اذا دخل في
الصلوة فقد اجمعوا على المضي فيها فاذا رأى الماء في اثناء الصلوة فهل يستمر فعلها استصحابا للحال الاول او يستأنف
الصلوة بوضوء ثم قال بالاستصحاب [illegible] ثم احتج على مختاره بوجوه وذكر حجج
المانعين واجاب عنها ثم قال والذي نختاره ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب
القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق
كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب
ان يكون ثابتا بعده لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان
الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي ثم قال لا يقال المقتضي هو العقد
ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فيلزم دوام الحل
نظرا الى الواقع المقتضي الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع ثم قال فان كان الخصم يعني بالاستصحاب
ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه انتهى اقول ويستفاد
من كلامه اختيار الفرق بين الحكم الشرعي المترتب على امر جعله الشارع مقتضيا لذلك الحكم على وجه الاستمرار ما لم
يمنع منه مانع وبين غيره فان الاستصحاب يعتبر في الاول دون الثاني ويمكن تنزيل ما اختاره اولا من الحكم
بالبقاء على ذلك فيكون كلامه اخيرا تبيينا لما اجمله اولا لا عدولا عنه فقوله في بيان القسم الاول فان كان يقتضيه
مطلقا معناه ان كان تقتضيه غير مقيد بوقت بقرينة قوله اخيرا وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا

بوقت وعنه يظهر ضعف ما زعمه بعض الافاضل في كلامه من ان مراده بالاطلاق ان لا يكون مخصصا بالحال
الاول مع ان هذا المعنى فاسد في نفسه كما ستشير اليه وكذا يظهر منه ضعف ما زعمه صاحب معالم في قوله والذي
نختاره ثم ذكر انه رجع عما اختاره اولا وصار الى القول الاول يعني قول المرتضى وذلك لان المرتضى صرح
في احتجاجه بما حاصله انه لابد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى فان حكم على ثبوته في
الحال الثاني حكم به والا فلا فاعتبر في ابقاء الحكم في الحالة الثانية دلالة الدليل على ثبوته فيها ويلزمه على هذا
ان لا يحكم ببقاء النكاح بعد قول القائل انت خلية وبرية الا اذا دل الدليل على ثبوته بعد ذلك وقد عرفت
ان المحقق لا يعتبر دلالة الدليل على ثبوت الحكم بل يكتفي بدلالة الدليل على كون العقد مقتضيا للحل الى
ما لم يمنع منه مانع مع عدم العلم بمانعية تلك الالفاظ فالفرق بين القولين بين نعم لو حمل
الاطلاق في كلام المحقق على اطلاقه رجع الى قول المرتضى لكن قد عرفت ما بينا انه خلاف الظاهر من بيانه
المستفاد من بيان الحجة ان المقتضي للحكم بمنزلة الدليل عليه في وجوب الاخذ به عند عدم ثبوت معارض
مانع له وهذا في محل المنع لان اقتضاء المقتضي شانا غير مفيد وفعلا مشروط بعدم المانع وهو غير معلوم
اذ الكلام فيما حصل الشك في حصوله واما الحاق المقتضي بالدليل في وجوب العمل به ما لم يثبت المعارض
بجامع الاقتضاء فمع امكان الفرق بان مقتضى الدليل على التنافي وجود المعارض فيجوز ان يكون الاعتماد
على عدم المعارض هنا لا لدلالة المقتضي في المقام مدفوع بان علية الجامع ليست منصوصة ولا متحققة
وهي في الفرع اولى فيكون مستنبطة محضة وهي غير معتبرة وكيف كان فلو حمل الدليل في كلام المرتضى
على ما يتناول المقتضي للحكم ولغي كلام المحقق فيتحد القولان لانه بعيد عن سياق كلامه واعلم ان ما اختاره
المحقق في الاستصحاب وان كان قريبا الى مقالتنا الا انه يغايرها من وجوه الاول انه لم يتعرض لحكم الاستصحاب
في غير الحكم الشرعي وانما ذكر التفصيل المذكور في الحكم الشرعي مريدا للكلام على مقتضى المقام الثاني انه
قيد الحكم ان يكون مقتضيا للبقاء ما لم يمنع منه مانع ليصح ان يكون دليلا على البقاء عند الشك ونحن
انما اعتبرنا ذلك لئلا يكون موردا للاستصحاب بشمول الاخبار الثالث انه انما اعتبر الاستصحاب بمعنى مختلفة
على حسب اختلاف اسباب الحكم وقضيته ذلك ان لا يكون دليل الاستصحاب حجة في موارده واما على ما اخترناه
فقاعدة الاستصحاب مستندة الى دليل عام وهي حجة على الحكم بالبقاء في موارده الخاصة الرابع انه اعتبر في

الاستصحاب ان لا يكون الدليل الذي يقتضيه موقتا وهذا انما يعتبر عندنا فيما اذا كان الشك في تعيين
الوقت مفهوما او مصداقا ولو جزءا ويمكن تنزيل كلامه عليه ويرجع الى ذلك اذا عرفت هذا فلنا على
حجية الاستصحاب في المقام الاول ظاهر الاخبار المعتضدة في بعض مواردها بالاعتبار على ما سيجيء وعلى حجية
المثبتين وعلى عدم حجيته في المقام الثاني الاصل المجرد عن المعارض وقصور الادلة التي احتج بها على حجيته من
الاولى تماما فيه وسنبين عند ذكرها بحجة القائلين بالاثبات مطلقا وجوه الاول قضاء صريح العقل
لصحة التعويل عليه والركون اليه ولولا ذلك لما استقام النظام ولاختل طرق معايش الانام فان ارباب
الصنايع والاعمال انما ينبعثون طلبا للوصول الى فوائدها والوصول الى ثمراتها ولا ريب ان في ابتنائه على
استصحاب بقائهم وبقاء ما يتوقف تحصيل الفوائد عليه بل اذا تاملت عرفت ذلك امرا كونه في جميع
النفوس حتى النفوس الصامتة الا ترى ان البهائم عند الحاجة تطلب المواضع التي عهدت فيها مائها
ومرعيها والطيور تعود من الاماكن البعيدة الى اوكارها ومأويها فانها لا تفعل ذلك الا لما هي مركوز
في جاتها من البقاء على ما شاهدته والتعويل على استمرارها فانقته ويرد على هذا الوجه اشكال لان
الاول ان تعويلهم على الاستصحاب في تلك الموارد ونظايرها ليس على نفس الاستصحاب ولا على
الظن الناشي منه من حيث كونه ظنا مطلقا بمدلوله وانه معه وجودا وعدما فلا يثبت به حجية الا
ووجها ان تعويلهم في تلك الموارد على الظن من حيث كونه ظنا مطلقا لا ينافي تعويلهم على الاستصحاب لا يكون
بل يستلزمه من حيث توقف فيها عليه وقد قررنا ان الموصل الى الحجة حجة كنفس الحجة نعم يلزم من ذلك ان
مطلق الاستصحاب هنا لحجة بل المفيد منه للظن وهو حال لا يدفع لدعوى ان لا يعتبر الظن في حجية الاستصحاب
فيلزم عليه اخصية الدليل من المدعى الثاني ان اعتبار الاستصحاب في الامور العادية التي لا ينتظم فيها
النظام بدونه لا يستلزم اعتباره في الاحكام الشرعية التي ينتظم فيها الاساس بدونه كمطلق الظن فانه معتبر
الظن في الامور العادية بل عليه مبناها غالبا ولا يلزم منه اعتباره في الاحكام الشرعية نعم اعتباره
في بعض موضوعات الاحكام مما لا يستقل به العقل كحكم الغايب فلا يستباح اخذ ماله ولا نكاح
زوجته لانه يحكم ببقائه لا لما يتم اليه وما اشبه ذلك الى فساد النظام وكذا يستقل العقل بحجيته في
حيث يشك في براءة الذمة عن الشغل المعلوم واما حجيته في سائر الموارد فلا يتم عند التحقيق

بدلالة الاخبار وعلى هذا فيمكن ان يكون عد الاستصحاب من الادلة العقلية نظرا الى ان حجيته ولو
في بعض الموارد مستفاده من العقل الثاني ان المقتضي للحكم الاول ثابت اذ الكلام على تقديره و
المعارض لا يصلح للرفع لانه يرجع الى احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم وهو معارض باحتمال عدمه فيسلم المقتضي
ويبقى الحكم سليما عن الرافع وفيه نظر لانه ان اريد بثبوت المقتضي مع احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم
تحققه مع صفة الاقتضاء فغير مفيد لان زوال الاقتضاء لا يجامع احتمال زوال الحكم لتحقق الاقتضاء
ضرورة ان الامر النسبي لا يتم بدون المنتسبين فلا يمكن العلم بثبوته مع عدم العلم بثبوتهما وان اريد
تحققه بذاته فغير مفيد لان ذات المقتضي لا يستلزم ثبوت الحكم ما لم يثبت عدم المانع والتعبير
بكونه احتمالا مع ان يقول وهو معارض باحتمال العدم غير مستقيم لانه ان اعتبر التعارض بين الاحتمالين
من حيث الوجود فلا منافاة بينهما لامتناع الاعتبار الحاصل ضرورة صحة اجتماعهما فيه وانما التعارض في
التنافي وكذا ان اعتبر بينهما من حيث الاقتضاء الثابت لكل منهما مع قطع النظر عن الاخرى كما هو
في موارد اطلاقه اذ لا نسلم ان مقتضى احد الاحتمالين يغاير مقتضى الاخر فضلا عن ان ينافيه ثم
في اقتضاء عدم ثبوت الحكم معهما ولو اعتبر بين متعلقيهما فلا ريب في انهما لا يتحققان فكيف
بينهما التعارض الذي هو مشروط بتحقق المتعارضين الثالث ان الثابت في الزمان الاول يمكن
الثبوت في الزمن اللاحق والا لزم خروجه عن الامكان الذاتي الى الامتناع وهو محال فاذا ثبت امكانه
ثبت بقاؤه ما لم يقتض مؤثر لعدمه لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر من غير مؤثر وحيث
ان التقدير عدم العلم بالمؤثر كان بقاؤه راجحا عند المجتهد فيجب العمل والاخذ بالراجح وفيه نظر
اما اولا فلان التعليل المذكور في المقدمة الاولى ان حمل على ظاهره من ان ما يمكن وجوده في وقت
فلا بد ان يكون وجوده ممكنا في سائر الاوقات فهو في محل المنع لانه ان اراد الزمان من الممكنات
مع انهما لا يمكن وجودها سابقا على نفسها ولا لاحقا عنها لامتناع تقدم الشيء على نفسه او تاخره
عنها فقد خرجت عن الامتناع الى الامكان ومنه الى الامتناع وكذا الحال في الزمانيات اذا اخذت
من حيث تقيدها بازمنتها الخاصة فان الطهارة الحاصلة بالامس من حيث كونها حاصلة فيه
يمتنع حصولها في اليوم وان اريد ان ما يحكم عليه بالامكان في مرتبة ذاته فهو ممكن في مرتبة

ذاته دائما وان امتنع بالقياس الى بعض العوارض لانه امتناع غيري فلا ينافي الامكان الذاتي او
ما يمكن في وقت مخصوص او على كيفية مخصوصة فهو ممكن في ذلك الوقت وعلى تلك الكيفية دائما بمعنى انه
لا يحكم عليه ما خرج تلك الخصوصية الا بالامكان فهو حق الا ان التعليل لا ينهض باثبات الدعوى كما
لا يخفى فالوجه ان يتمسك عليها بالمزوم خلاف الفرض على تقدير بطلانها اذ الكلام في استصحاب ما يمكن
بقاؤه في الوقت الثاني لا ما يمتنع بقاؤه فيه ولعل الذي حمل المستدل على التمسك بالتعليل المذكور
ما رآه من توقف دليله على بيان امكان بقاء وجود الممكن عقلا وفاعلا من امالة مطلقا او في خصوص الاعراض
الاعراض وقال بتجددها بالامثال نظرا الى انه لا يجري صدق البقاء عرفا لان الدليل عقلي فلا يمكن ثابته
على امر عرفي وان كان يجدي من يتمسك على حجية الاستصحاب بالعمومات وعلى هذا فلا بد له من التمسك
بمسلك اخرى ينهض باثبات مقصوده واما ثانيا فلانه لا يلزم من كون الحكم ممكنا لذاته في الثاني من الزمان اللاحق
توقف عدمه على اقتضاء مؤثر فيه بل يكفي عدم اقتضاء المؤثر في ثبوته للثبوت فيه على ما هو التحقيق من عدم
استغناء الباقي في بقائه عن المؤثر واما ثالثا فلان حجية البقاء غير مطردة في موارده لما
قد يكثر ما يقوم امارة غير معتبرة على الخلاف فيحصل الشك فيه او الظن بالخلاف مع ان المقصود
اثبات حجيته حيث لا دليل على الخلاف مطلقا الا ان يخص الحجية على صورة الظن بالبقاء او يقصد كما
الدليل اثبات بعض المقصود ولا بأس مع تعدد الادلة وساعده الباقي على الباقي واما رابعا
فلانا لا نسلم وجوب الاخذ بالراجح مطلقا والاستناد فيه الى انسداد باب العلم وانفتاح باب الظن معه
مردود بما تحقق من ان قضية انسداد باب العلم انفتاح باب الظن في ادلة الاحكام لا في نفس الاحكام
فلا بد من اقامة برهان على رجحان الاخذ به ولا يمكن الاستناد فيه بمجرد كونه راجحا الرابع
الاخبار الدالة على وجوب الاخذ باليقين السابق وعدم نقضه عند عدم اليقين بالخلاف وهي كثيرة منها
صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اليقين الى ان قال قلت فان حرك على
جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه
ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر ومنها في الصحيح عن احدهما عليهما السلام
قال واذا لم يدر في ثلث هو او اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا

ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكن ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومنها صحيحة زرارة قال قلت فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا الى ان قال قلت فان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين ومنها موثقة عمار قال اذا شككت فابن على اليقين قلت هذا اصل قال نعم ومنها موثقة رواية محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب عليه السلام اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ومنها ما رواه في الخصال عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين من كان على يقين فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ومنها ما روي ايضا عنه عليه السلام من كان على يقين فاصابه الشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وهي الاستدلال ان هذه الاخبار دلت على عدم جواز نقض اليقين بالشك والمراد الحكم المتيقن به لامتناع توارد اليقين والشك على مورد واحد في زمان واحد وذلك معنى الاستصحاب لا يقال هذه الروايات غير ناهضة باثبات المقصود لانها بين قاصرة السند بل الدلالة ايضا كالثلثة الاخيرة وبين قاصرة الدلالة كالاربعة الاول فان موضع الاحتجاج من الرواية الاولى قوله عليه السلام لا تنقض اليقين ابدا بالشك ولا ريب ان الضمير المستتر في الفعل راجع الى الذي ذكر السائل من شك في وقوع حدث النوم منه بعد فعل الطهارة ولفظ اليقين ظاهر في العهدية لسبق ذكره في قوله عليه السلام فانه على يقين من وضوئه فيختص الحكم به ولا يتعدى الى غيره وقريب منه الرواية الثالثة فان لفظ اليقين فيهما صالح للعود الى اليقين السابق ومحل الاستدلال من الرواية الثانية قوله عليه السلام لا ينقض اليقين بالشك وقوله عليه السلام لا يعتد بالشك في حال من الحالات ولا دلالة لهما على حجية الاستصحاب فان المفهوم منهما ان الركعات الثلث التي

يعلمها لا يعلم بما اعترته من الشك في فعل الرابعة بل يبني على اليقين اعني الركعات الثلث التي تيقن الاتيان بها ويأتي بالركعة المشكوك فيها على الوجه الذي استفيد من ساير الاخبار او بحاله ولا يعتد بالشك بجعله ناقضا للعمل الصحيح في حال من الحالات وحمله عليه السلام في الرواية الرابعة على اليقين كما يحتمل ارادة البناء على الاستصحاب وحكم اليقين كذلك يحتمل ارادة الافضلية على محله فيدل على نقيض الدعوى لانا نقول اما ضعف الاسناد في البعض فمجبور بالشهرة بين الاصحاب فتوى ورواية واما ما ذكر في دلالة الرواية الاولى فمدفوع بان الظاهر من سياقها اعطاء القانون وتاصيل الضابطة كما يدل عليه لفظ ابدا ويشهد عليه اولوية التاسيس على التاكيد اذ على تقدير تخصيص الحكم بمورد السؤال يكون مفاد الكلام المذكور انه لا تنقض الطهارة بالحدث وهذا مفاد الكلام السابق بعينه ومثل ذلك يجاب عن الرواية الثالثة بل ولا التباس على المقصود بما لا تعسف فيه اصلا كما لا يخفى واما ما ذكر في الرواية الثانية فيمكن دفعه بان قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشك مسوق لبيان انه لا ينقض يقينه بعدم فعل الرابعة سابقا بالشك في فعلها لاحقا بان يعول على شكه فيبني على وقوعها او يعيد صلوته ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر بناء على انهما مسوقان لبيان انه لا يدخل الركعة المشكوك فيها في اليقين اعني الصلوة المعلوم اشتغال الذمة بها او لا بضمها الى كما الركعات الثلث اليقينية فيكون القطع على التروح ولا يخلط الشك اعني الركعة المشكوك فيها بالمتيقن اعني الصلوة او الى الركعات الثلث الثابتة المتيقنة بان يبني على وقوع الاربع بل ينقض الشك على نحو ما تقدم الرابعة بكل عدمها السابق فيبني فعلها السابق بالاصل فيبني عليه ويأتي بها على الوجه المقرر تحصيلا للبراءة اليقينية ويتم عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات بل يبني على بقاء ما تيقن ثبوته وبالجملة فمفاد قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك الخ اعطاء قانون كلي ليستعلم منه حكم الواقعة المسؤول عنها بتفريع رجوع الضمير الى من لم يدر في ثلث هو او اربع لكن ثبوت حكم في حق واحد يوجب ثبوته في حق الباقين واما ما ذكره في الرواية الاخيرة فيمكن دفعه بان الظاهر من البناء على اليقين ابقاءه واستمراده ولو سلم عدم وضوح الدلالة فيمكن جبرها بما مر من الشهرة المعتضدة بالموجهة

الثلث اليقينية

فتدبر واعلم ان المستفاد مما يعتمد عليه من هذه الاخبار كالرواية الاولى والثالثة هي الاصل في المقام حجية الاستصحاب في الاشياء التي مقتضاها البقاء والاستمرار لولا عروض المانع بقرينة لفظ النقض فان المفهوم منه اقتضاء الشيء المتيقن به للبقاء على تقدير عدم طرو الناقض المشكوك فيه اذ عدم البناء على بقاء ما علم ثبوته في وقت لا يعد نقضا له اذا لم يكن في نفسه مقتضيا للبقاء فالحكم بعدم بقاء الموقت بعد وقته لا يعد نقضا لما ثبت منه في وقته ولعل هذا مراد المحقق الخوانساري في فهم الرواية حيث قال المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض ان يكون الشيء مقتضيا لليقين لولا الشك فانك بعد التامل فيه تجد محصل ما افاده الى ما حققناه من ان النقض لا يصدق الا في الاشياء التي مقتضاها البقاء لولا طرو المانع لكن ما افاده في تخصيصها بالاحكام التي ثبت استمرارها الى غاية معينة وشك في حصولها بل يجري في كل ما ثبت مقامه ما لم يمنع منه مانع حكما كان او غيره ويجري فيما لو كان الشك في مانعية الشيء المعين كما يجري فيما لو شك في حصول المانع المعين كما لو علم ان الطهارة اذا حصلت استمرت الى ان يرفعها رافع ثم علم ان الاحداث الثلثة رافعة لها وشك في رافعية المذي مثلا فالاستصحاب يقتضي بقاءها واما ما قيل على من ان الحال في كل حكم لم يثبت اختصاصه بوقت فانه كذلك لانه لو فرض عدم عروض الشك عند عروضه لكان اليقين بالحكم باقيا لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان حدوث شيء من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع القطع بعدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقاءه انما هو ببقاء علته التامة ووجه ضعفه ظاهر لوضوح الفرق بين عدم الشيء الطاري على المانع وبين عدمه لعدم المقتضي وما يصدق في مقام النقض بالمعنى الذي ذكرنا انما هو الاول دون الثاني على ان معنى قول المحقق المذكور في معنى التعارض ان يكون الشيء مقتضيا لليقين ببقائه لولا الشك في طرو الرافع له وقول المعترض لو فرض عدم الشك الى اخر ما ذكره يدل على انه نزل العبارة المذكورة على ان معنى ان يكون الشيء متيقن البقاء لولا الشك في بقائه ومع ذلك فالحلي في تحرير الاعتراض على ان يقول على تقدير عدم الشك في البقاء يتعين اليقين بالبقاء اذ المراد بالشك ما يتناول الظن والوهم والكلام في المكلف المتفطن وحيث لا يقين بخلاف الحكم السابق فكيف يتصور مع حصول اليقين بالبقاء فيرد على تقدير عدم الشك ولا

حاجة الى ما ذكره من استلزام ذلك القطع ببقاء العلة واستلزام القطع به القطع ببقاء المعلول الظاهر وان وجود عدم الشك بعد امراء القيود المذكورة يستلزم العلم بالبقاء وكيف كان فلا خفاء في ضعف الدليل المذكور وان عدم الشك لا يستلزم ان يكون الشيء مقتضيا لليقين وانما هو مستلزم لحصول اليقين وبينهما فرق بين والاعتراض انما يرد على البيان المتلو وعبارة المحقق المذكور مصرحة بالرواية الاولى حيث اعتبر عدم الشك اي عدم المانع المشكوك فيه واقتضاء الشيء لليقين اي لليقين بالبقاء لا وجود حصول اليقين بالبقاء ولا يخفى ان هذا لا يجري فيما ثبت في وقت في الجملة او لا بشرطه فانه لا شك بعد انقضاء الوقت في عروض الرافع وانما الشك في تحقق المقتضي والى هذا يرجع ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان انتفاء الشك انما يلزم اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الان الاول هي علة الوجود في الان الثاني فيجري ان البناء على عدم طريان المانع من البقاء كما هو المستفاد من الرواية انما يثبت البقاء اذا ثبت ان علة الوجود لو لا ما يقتضي الوجود لولا المانع هي علة البقاء كما قررنا انفا وفي بعض المعاصرين منه بان مرجع الاعتراض الى الدليل الاتي حيث اثبت بانتفاء الشك في البقاء ان علة الوجود هي علة البقاء واضح السقوط لان العلم بعدم المانع في الفرض المذكور لا يوجب العلم بالبقاء ليلزم منه ان يكون علة الوجود علة البقاء ولعله نزل عبارة المحقق المذكور على ما نزلها عليه المعترض وقد عرفت وضوح فساده وانه خلاف المراد ثم اعلم ان الحكم الشرعي الذي لا دليل على بقائه في خصوص مورد اما ان يثبت رافعية شيء له وشك في حصوله كالشك في النوم بعد فعل الطهارة او يثبت واقعية عنوان له وشك في فردية الطاري له اما لاشتمال العنوان على ضرب من الاجمال كالشك في الجزء بعد من يتحقق شمول الصعيد له او كالنظر في ملاقاة المشتمل على مقدار معلوم عند من يشك في كون المقدار المعلوم كرا او لتفرعه على اعتبار غير معين كالوشك المتطهر في كون الحائل منه حاجبا او وهما مع امكان التمييز بالمشاهدة وكالتيمم بما يشك في كونه ارضا او معدنا او يثبت عروض شيء ويشك في رافعيته ابتداء لا من جهة تحقق واقعية عنوان يشك فيه فانه لا خفاء كالشك في ناقضية المذي للطهارة مع العلم بخروجه وقد عرفت مما حققناه دلالة الاخبار على حجية

باقية

الاستصحاب في الجميع اذا ثبت ان مقتضاها البقاء لولا عروض ما يرفعه وزعم الفاضل السبزواري
ان النقض انما يلزم على اعتبار الاستصحاب في القسم الاول دون غيره اذ انما نقض الحكم المعلوم بوجود الامر
الذي شك في كونه رافعا ليس نقضا للشك باليقين لوجود ما شك في كونه رافعا او شك في استمرار
الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصورة كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل
النقض وانما هي اليقين بوجود ما شك في كونه رافعا لان الشيء انما يسند الى علته التامة او الجزء
الاخير منها فلا يكون في تلك الاقسام نقض اليقين بالشك اقول قد اعتبر الفاضل المذكور في
القسم الثالث توقف العلم على اعتبار متعذر وينبغي ان يكون مراده الاعتبار الحاصل لاحد كما
افاد لا يعقل التعذر الاعتبار مدخل في عدم حجية الاستصحاب ويلزمه بملاحظة مقابل الاقسام ان
يكون قد اعتبر في القسم الاول ان يثبت رافعية شيء من غير ان يوجد هناك ما يحتمل ان يكون فردا
لذلك الرافع وان اهمل التصريح به ويستفاد من قوله ان الشيء انما يسند الى علته التامة او الجزء الاخير
منها انه يريد ان النقض في ما عدا القسم الاول وان اسند الى مجموع العلة التامة فهو نقض بالمركب
من اليقين والشك فلا يكون نقضا بالشك كما هو مورد الرواية وان اسند الى الجزء الاخير فهو نقض
باليقين خاصة لتاخره دون الشك لتقدمه فلا كما يصدق عليه انه نقض بالشك ثم اقول في
الجواب ان اليقين في اخبار الباب ظاهر في اليقين الفعلي لا التقديري وكل الظاهر من عدم
نقضه بالشك المتعلق به تعلقا فعليا لا تقديريا ولا ريب ان الشك المتعلق بالفعل باليقين الفعلي
متاخر عن اليقين وان كان الشك التقديري متقدما عليه مثل الشك المتعلق بالفعل ببقاء
الطهارة التي علم تحققها من جهة خروج المذي او ما يحتمل كونه بولا متاخر عن العلم بالطهارة
وان كان الشك المتعلق بالطهارة على تقدير خروج ما ذكر متقدما على تلك الطهارة على ان دعوى
تقدم الشك في القسم الثالث غير سديد لتاخره عن حصول ما يحتمل كونه رافعا ومع ذلك فقول
ابي جعفر عليه السلام في الاخيرة في صحيحة زرارة فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم به صريح في حجية الاستصحاب في الصورة المذكورة فكيف منع دلالة الاخبار على
حجية الاستصحاب في غير القسم الاول واما ما يقال في الجواب من ان الشك المتقدم هو الشك في

رافعية النوع

رافعية النوع واما الشك في رافعية الشخص فهو متاخر عن اليقين بالشخص ففيه ان تقدم الشك
في رافعية النوع وان كان لا يستلزم تقدم الشك في رافعية الاشخاص خصوصا بعد تحققها
بل الشك في رافعيته راجع الى الشك في رافعيتها فلا يتم الجواب ثم ما ذكره من ان النقض ان اسند
الى تمام علته في الصور الثلث كان نقضا لليقين باليقين والشك فيه انه لو صح ذلك لجرى في القسم
الاول ايضا وخروج البول وان كان مشكوكا فيه الا ان ناقضيته امر معلوم وهو من جملة العلة التامة
فيلزم منه عدم حجية الاستصحاب فيه ايضا الخامس قد ورد جملة من الاخبار على حجية الاستصحاب في موارد
خاصة كقوله عليه السلام كل ما طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله عليه السلام كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وكتعليله عليه السلام
في صحيحة عبد الله بن سنان لطهارة الثوب المعار الذمي بانه اعاره طاهرا ولم يستيقن نجاسته
الى غير ذلك وجعل الفاضل في سياقها يظهر ان التعويل على الاستصحاب فيهما اليس مخصوص تلك
الموارد بل لكون الاستصحاب في نفسه طريقا معتبرا فيلزم منه حجيته في سائر الموارد ويشكل بان
الظهور المدعى ان كان ظهور ارادة فهو غير واضح وان كان ظهور ثبوت فهو غير معتبر لان
الشارع في جميع انواع القياس الفاسد او اكثرها كذلك ثم اعلم ان الروايتين الاولتين يدلان على
اصلين الاول ان الحكم الاولي للمياه او الاشياء هو الطهارة ولو بجب للطاهر عند عدم العلم
بالنجاسة وهذا لا تعلق له بمسئلة الاستصحاب وان تعلق به جملة من احكامها الثاني ان الحكم
مستمر الى حين العلم بالنجاسة وهذا من موارد الاستصحاب ومن جزئياته ثم قضية عموم مما علم الورود
عدم الفرق بين الشك في عروض المنجس او نجيس العارض او العلم بالعروض واشتباه مورده
بين افراد غير محصورة لان الظاهر من العلم العلم التفصيلي او الاجمالي الذي يكون مرتبيا الى الكل
في الشبهة المحصورة ولو بعد ما دل على اراقة الآنيتين المشتبه طاهرهما بغيره ونحو ذلك
فالروايتان يدلان على حجية الاستصحاب في الموارد الثلثة واستظهر الفاضل المعاصر اختصاص
مورد الروايتين بصورة اشتباه موضع الطاهر بالنجس ولم يخصه بغير المحصور واستدل على ذلك
بانه على تقدير تخصيصه بالشك في عروض المنجس يكون مفادهما موكدا العموم ما دل الاخبار الدالة
على عدم جواز نقض اليقين بالشك وعلى تقدير تخصيصه بالشك في الطهارة الاصلية او نجيس

العارض يكون موكدا لعموم قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فالمعنى الاول تاسيس فيكون اولى
منهما ولا يشكل بان المعنى الاول ايضا موكد لقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف
الحرام بعينه فتدعه لان الطهارة غير الحل وتعميمه الى الموارد الثلثة يوجب استعمال اللفظ
اكثر من معنى واحد وهو غير جائز مع ان الحكم بالطهارة في الصورة الثالثة مشروط بالفحص ظاهر
للرواية ففيه مضافا الى ان المعتبر فيهما لغاية الطهارة هو العلم بالقذارة وهو غير لازم في الصورة الثالثة
لكفاية الظنون الاجتهادية فيها وفيه ان هاتين الروايتين لم يثبت ورودهما في سياق تلك الاخبار
حتى يتمسك باولوية التاسيس من التاكيد ثم انا لا نلتزم بانهما مستعملتان في كل واحد من المعاني المذكورة
على الاستقلال حتى يلزم ما ذكره بل في القدر المشترك بينهما وهو مفادهما الاصلي واشتراط الفحص
في الصورة الثالثة غير قادح في تعميمها اليها لان التخصيص اخراج بعض افراد نوع العام لا ينافي شموله
لسائر افراد ذلك النوع والمراد بالعلم بالقذارة ما يعم نحو العلم بالقذارة الظاهرية بقرينة
الاعتماد على البينة واخبار ذي اليد في القسمين الاولين مع انه لا يفيد العلم بالقذارة الواقعية فلا
فيعم موارد الظنون المعتبرة في معرفة الاحكام لا ولها الى العلم بالظاهر ثم لا يذهب عليك انه لو تمت
الوجوه التي قررناها على منع عموم الروايتين للصور الثلث لتوجهت بالنسبة الى الاخبار الدالة على
عدم جواز نقض اليقين بالشك الشك في قدح العارض مع انه قد اعطل قوله الفاضل بتعميم تلك
الاخبار اليه وهل هذا الا تهافت السادس انه ثبت بالاجماع حجية الاستصحاب في جملة من الموارد
كالشك في بقاء الطهارة او الحدث مع العلم بثبوته في الحين السابق وفي استصحاب الحياة بحيث لو طرو الارث
وبقاء الزوج او الوارث الغايب فيحكم ببقاء الزوجية وعزل نصيب الوارث من المال الى ان يعرف
فيثبت في بقية الموارد اما لان المناط في الحكم عدم حصول اليقين بخلاف اليقين السابق وهو جار في الجميع
واما لعدم قائل بالفصل ويشكل الاول بجواز ان يكون العلة في الحكم هناك اجماعا ونص محصوصا
دون التعليل المذكور وتقى لبعض المعاصرين في دفعه بان ذلك يوجب الظن القوي بان الوجه
المذكور هو المناط مدفوع بان الظن المذكور مما لا دليل ظاهرا عندنا على حجيته نعم ربما يتم ذلك
على من اصالة حجية الظن والثاني بانه ان لم يكن هناك قائل بالفصل كان حجية الاستصحاب في جميع

موارد اجماعية

موارد اجماعية فلا وجه لاثبات حجيته في البعض بالاجماع وفي الباقي بعدم القول بالفصل السابع
ان الاستصحاب مفيد للظن فلو لم يجب العمل به لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي الفساد وهذه
الحجة منقولة عن العلامة في النهاية وفسادها واضح لانه ان اراد بالراجح والمرجوح ما فاق على الحسن والقبح
فصادرة او في حكمها وان اراد بهما ما هو معتبر في مفهوم الظن والوهم من الرجحان في النظر والمرجوحية
فيه فان اراد فساد الاول على الثاني وتعديه واقعا فهو بديهي الفساد ضرورة عدم جواز العمل بالظن
في بعض الموارد فيلزم فيه على التقرير المذكور احد المحذورين اما انتفاء التقبيح في تلك الموارد حينئذ
فيلزم تخصيص العمومات العقلية وانفكاك الاسباب عن مسبباتها وفسادها واضح او تعلق
الاوامر الشرعية بارتكاب القبائح العقلية وهو مخالف للقواعد العدلية مع ان الدليل مبني عليها في
ادعى فيه ظاهرا فتكون مناط المصوبة عدم انكشاف الخلاف ففيه ان العقل لا يعتمد بالظن نظم
فكيف يكون دعوى البداهة فساد ترك العمل به مع ان الآيات الناهية عن العمل بغير العلم قد كشف
عن مرتبة العمل بالظن مطلقا فلا يتم الاستدلال الا بعد اثبات عدم شمولها لهذا النوع من الظن على ان
قد لا يفيد الظن فالدليل لا يطابق المدعى هذا ولو جعل الدليل مبنيا على قاعدة انسداد باب العلم
وبقاء التكليف ففيه ان قضية ذلك حجية الظن في معرفة الدليل للحكم الشرعي لا نفس الحكم مع ان الاستصحاب
يجري في الاحكام والموضوعات وقاعدة الانسداد لا تجري الا في القسم الاول الا ان الامر في هذا سهل
لامكان تخصيص العنوان به الثامن ما تمسك به الفاضل المعاصر وهو قريب الى الوجه المتقدم
محصله ان بقاء ما ثبت وجوده او عدمه في حال او زمان تحصيل الظن بعد ما لم يظهر مظنون وكل
مظنون فهو مما يجب الاخذ به اما الصغرى فلقضاء ضرورة الوجدان به والظاهر ان منشأ الظن
الى ملاحظة حال الموجودات والمعدومات فانها مستمرة غالبا فتفيد باستمرار علتها او وجود تجدد
ما يستند اليه بقاؤها فيظن الاستمرار في موارد الشك الحاقا لها بالاعم الاغلب وللشأن ينظر في استصحاب
الاحكام الشرعية الى حال الاحكام فان الغالب فيها استمرارها بدليلها الاول وبدليل اخر وانها
ليست الغالب مختصة بزمن الصدور فيلحق موارد الشك بها الحاقا بالاعم الاغلب واما الكبرى فالادلة
على حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل والجواب منع المقدمتين اما الصغرى فلانا لا نسلم

المعتبر فهو لا يفيد الظن بمقتضاه ان اريد به الظن الفعلي كما هو الظاهر من اطلاق الظن في تعليله عليه كلية الكبرى بناء على تخصيصها بالظن الفعلي كما هو المعروف فلا اضطراب كلام الفاضل المذكور فما فائدة الاستصحاب المعتبر الظن فيه في المقام قد ادعى قضاء ضرورة الوجدان بذلك كما عرفت وقد ادعى ذلك في دفع حجة المنكرين ايضا وقال في مسئلة اصل البراءة الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله او الشك في فعل الصلوة ما دام في محلها او الشك في عدد الركعات الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة وامثال ذلك حكم بوجوب الاتيان للاصل والاستصحاب فالمظنون العدم ولما مع خروج الوقت فالظاهر من حال المسلم الاتيان بها وهو مظنون فلا يجب الاتيان لذلك لتساوي الطرفين واصالة البراءة وكلامه هذا يوافق كلامه المتقدم الا انه عري عن دعوى الضرورة ولا يذهب ان ما تمسك به على الاتيان بالفعل في الصورتين الاخيرتين من ان الظاهر من حال المسلم الاتيان به يفيد الظن به فيعمل به او يعارض الظن الناشي من استصحاب العدم فيتكافيان فيرجع الى اصل البراءة سديد لانا نمنع حصول الظن بالاتيان للعامل من حال نفسه على الاطلاق كما يحكم به كلام ثم نمنع حجية مثل هذا الظن بل المتبع هو النص ونمنع ايضا جواز الرجوع الى اصل البراءة مع تقدير التكافؤ بل يتعين الرجوع الى قاعدة الاحتياط والاشتغال وقال في اول مبحث الاستصحاب فيه انه الحال هو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق والمراد من المشكوك اعم من المتساوي الطرفين ليشمل مظنون البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو المرجوح في الواقع لان بناءهم في الحجية على حصول الظن ونحن انما نعمم الشك لانا لا ننقض اليقين بيقين بسبب الاخبار فلا يضرنا تساوي الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند في حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهي لا يستلزم حصول الظن لان الاخبار ايضا مبنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجود السابق مثل هذا كلامه ان مراده هو الاحتمال المرجوح في الواقع هكذا و[illegible] والظاهر انه سهو من القلم والصواب الاحتمال الراجح في الواقع او الاحتمال المرجوح في الواقع والاول اوضح والوجه واضح وكيف كان فمحصل كلامه على ان الاستصحاب عنده قد يفيد الظن وقد لا يفيده وانه حجة على التقديرين

وبالصلوة المشكوك في فعلها ٣ صح

فالصلوة ودخول في الفعل اللاحق فالشك فيها بمجامع صح

فتصدر كلامه ٢

وهو مناف لما

وهو مناف لما ذكره استشكل فيما مر اواشكال الماخ في حجية الاستصحاب الذي لا يفيد الظن او في كون كل استصحاب مفيد للظن والظاهر من بيانه هو الثاني وهو بعيد جدا لان حصول الظن بالمستصحب من الامور الوجدانية فاذا فرض انتفائه فلا معنى لاثباته بالنص ثم لا يذهب عليك ان الحد الذي ذكره للاستصحاب غير ملائم لمعناه الاصطلاحي وخلاف المتبادر من معناه العرفي وتخصيص ما ذكرناه ثم انه ينافي ما ذكر من المصير من حصول الظن بالبقاء عند عدم الظن مطرد والحق اخر وهو انه ان اريد بالظن في الموردين الظن الفعلي ففساده واضح لاستلزامه انتفاء الشك في الحوادث الوجودية والعدمية بالكلية وهو مما لا يلتزم به ذو مسكة ولو صح ذلك لبطل الشكوك المقررة في مبحث الصلوة اذ قررنا ان ظن المصلي عدم الزيادة لم يقم عنده امارة تفيد الظن بها فلا يبقى مورد للشك وان اريد بالظن بالمانع ما يعم الظن الشاني فمع كونه خلاف الظاهر من اطلاق الظن غير ان يحقق معارضته ما من شانه افادة الظن لا يقدح في حصول الظن بالاستصحاب فانه الذي يكون من اسبابه ما لم يبقيا وباقي القوة او يقوي الظن الاخر فلا وجه لتخصيص حصول الظن به بعدمه وان اريد بالظن بالبقاء ما يعم الظن الشاني فلا وجه لتخصيص حصول الظن به بصورة عدم الظن بطرو الرافع سواء اريد به الظن الفعلي او الشاني اذ لا يقدح في الظن الشاني كون الظن الفعلي على خلافه فضلا عن الظن الشاني واما الكبرى فلان مورد الاستصحاب ان كان حكما شرعيا فلا نسلم حجية الظن فيه مطلقا واما المسلم فيه حجية ادلة مظنونة من اخبار الاستصحاب فحجيته على سبيل التعبد لا لكونه مفيدا للظن ولو فرض حصول الظن منه في مقام فلا اثر له في الحجية وانما هو من الامور المقارنة للحجية كالشك والوهم حيث يقارنانه ولو كان امرا وضعيا فلا اشكال في حجية الاستصحاب فيه مع ادلة الظن بما دل على حجية الظن في الاوضاع وان كان موضوعيا فلا كلام في عدم حجية الظن فيه الا حيث قام الدليل على حجيته بالخصوص اذ ما يستند اليه في حجية الظن هو انسداد باب العلم مع بقاء التكليف لا يجري في الموضوعات لعدم تحقق انسداد باب العلم الى كثير من افرادها وعدم ثبوت بقاء التكليف بالنسبة الى غيرها احتج النافون لحجية الاستصحاب بمنع حصول الظن به كما توهمه القائلون بحجيته حيث جعلوا المبنى حجيته عليه ولو سلم فالاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام الدليل على خلافه ولا

دليل على خروج هذا الظن فان ما دل على حجية من اخبار الاحاد انما يفيد الظن وهو غير معتبر في المباحث الاصولية والجواب اما عن الاول فبان المنع من حصول الظن به مطلقا على تقدير تسليمه لا يقدح فيما ذكرناه حيث اخترنا القول بحجيته من باب التعبد واما عن الثاني فبان اخبار الاحاد اذا اشتملت على شرائط القبول كانت حجة في الفروع واصولها والتفصيل غير سديد نعم هي غير معتبرة في اصول الدين وغيرها مما كان مبناه على اليقين ومجرد الاشتراك في الاسم لا يقتضي التسوية في الحكم واعلم ان هذا القول اعني القول بعدم حجية الاستصحاب مطلقا ما لم يعثر بقائله وانما حكيناه منقولا في كلام البعض ويمكن ان يكون مذهبا لاكثر الحنفية على ظاهر ما نسبه العضدي اليهم حيث قال بعد نقل الاستصحاب لطال باستصحاب الحكم فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي هذا كلامه لكن استفاد التفتازاني من قوله فلا يثبت به حكم شرعي ان الحنفية انما يكون صحته في اثبات الحكم الشرعي دون نفيه وهو غير واضح لان نفي الوجوب والتحريم الشرعيين مثلا ليس حكما شرعيا ولهذا لا يجوز لغير دليل معتبر نعم يتم ذلك اذا اريد بالحكم خصوص الخمسة التكليفية والوضعية دون مطلق الحكم ولعله اوفق باطلاق الحكم لانه خارج عن البحث عن الادلة ومع ذلك فلعل في عبارة العضدي ما يدل على تفصيلهم تصحيحه في غير الاحكام مع ان البحث في ذلك انما يناسب علم الفقه دون الاصول لانه خارج من البحث في الادلة وتعميمها البحث اليه في المقام استطرادي وتبع التعميم بعض القوم حجة من فصل بين الشك في عروض القادح وبين الشك في قدح العارض بان المستند على حجية الاستصحاب انما هو الاخبار وهي انما تدل على حجيته في المقام الاول بدليل وروده في خصوص موارده فينبغي الحكم بحجيته في المقام الثاني تمسكا بالخلو عن الدليل والجواب المنع من اختصاص دلالة الروايات بالمقام الاول بعد تسليم اختصاص المستند فيها بل المفهوم من اطلاقها عدم الاعتداد بالشك في طرو الرافع مطلقا وان كان اطلاق الحكم في المقام الثاني مقيدا بما سنذكره ويمكن تاييد القول المذكور بان الظاهر من مساق اخبار الباب انهم عليهم السلام في صدد بيان الطريق الى معرفة الامور الخارجية التي هي موضوعات الاحكام دون نفس الاحكام فاشبهها ساق ما دل على قبول قول ذي اليد على ما في يده وقبول قول النساء على ارحامهن وقبول قول المدعي مع بينته والمنكر مع يمينه الى غير ذلك

ادلة نفي هو

اذ لا يتوهم في شيء من ذلك التعميم الى قبول قولهم في معرفة الاحكام الشرعية بل المفهوم منها القبول في الامور الخارجية وايضا التمسك بحجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية انما يوجد في كلمات المتاخرين فيظهر من نقلهم عدم دلالتها عندهم وذلك مما يوهن دلالتها عليه والجواب عن الاول ان عموم اللفظ حجة في جميع مواده لا يصادم الدليل وانتفاء العموم في النظائر لعدم مساعدة ما ساقها عليه او لدلالة دليل عليه لا يقتضي عدم عموم ما لا يساعد سياقها على عدم العموم لو وجدناها في مقام اماد الضابطة الكلية ولا دليل على خارج وعن الثاني بان عدم تنبيههم لدلالته على الاولوية على المقصود لا يقدح في دلالتها بعد وضوحها واستشهاد الحكم فان العلم يتكامل بتلاحق الافكار وتوارد الانظار حجة الفاضل السبزواري فذكر ما بحلبها على ما ذكرنا في دليل الاخبار فلا نطيل بالاعادة حجة المحقق الخوانساري انما يدل على حجية الاستصحاب في امر ان الاخبار وقضاء شغل الذمة بوجوب تحصيل العلم وهما انما ينهضان بالحجية في الاحكام التي ثبت استمرارها الى غاية معينة في الواقع غير متشرع وطريها وشك في حصولها سواء كانت تكليفية او وضعية وشمول الدليل الاول لها ظاهر وكذا شمول الثاني للاربعة التكليفية واما شموله للاباحة والوضعية فباعتبار استلزامها لها بالوجوب الاعتقاد بثبوتها الى غاياتها وحكم اما المنع من اختصاص دلالة الدليل الاول اعني الاخبار بما ذكره كما سبق التنبيه عليه وهو كاف في اثبات ما اخترناه وان سلم فقضيته عدم حجيته في هذا واورد على ما قرره في الدليل الثاني تارة بجريانه في استصحاب القوم اعني ما لم يتعين له غاية ايضا من حيث ان دليل الحكم يحتمل التبرك وعدمه والحكم في الزمن المشكوك فيه يحتمل عدمه ولا يحصل اليقين بالامتثال به الا بالاتيان به فيه وتارة بان تحصيل العلم او الظن بالبراءة انما يلزم حيث يعلم الاشتغال او يظن وهو منتف فيما بعد زمن الشك واجاب بعض المعاصرين عن الاول بان الاتيان الى الغاية فيما فرض مع المامور به لا ثبت الاشتغال به فان المكلف به هو يقين نفس الحكم وابقاؤه الى غاية بخلاف فرض العموم او لم يثبت فيه شغل الذمة الا في الجملة وعن الثاني بان تعلق التكليف بالمركب وعدم حصول الامتثال به الا بالاتيان بجميع اجزائه دليل على ثبوت التكليف في الزمن المشكوك فيه ولا حاجة الى دليل اخر وفي كلا الجوابين نظر اما في الاول فلان ما ذكره من ان الاتيان الى الغاية جزء للمامور به ان اراد به جزء مقوم لحصول الامتثال بغيره من الاجزاء فلا خفاء في انه انما يتم فيما يعتبر فيه الهيئة التركيبية كالصوم

العموم صح

بعامة الاستصحاب

غيره كوجوب الاعتقاد بثبوت الحكم الى غاية ثم لا ريب في ان عدم الاعتقاد في الزمن المشكوك فيه لا يقدح في
امتثاله بالنسبة الى الزمن المعلوم فان اراد مطلق الحجية فلا ريب في ان الحال في جميع موارد الاستصحاب
كذلك على تقدير استصحاب الحكم الى الزمن المشكوك فيه يكون ثبوت الحكم فيه من الامور الثابتة فيه وفي غيره فلا يتم
الجواب عما في الثاني فلما عرفت من ان تعليق التكليف بالمركب انما يتحقق بالنسبة الى قليل من موارد الظلم
كما مر فلا يتم الكلام على اطلاقه ثم اقول ان اعتبر الغاية في الاباحة وشبهها بالمعنى بالنسبة الى نفس الحكم
فيه الاشتغال مما يوجب تحصيل العلم بالبراءة منه بالغاية في الوقت المشكوك فيه ظاهر وان اعتبر الغاية
بالنسبة الى وجوب الاعتقاد بالاباحة ففاسد اذ وجوب الاعتقاد باباحة المباح المغيا بالغاية الشرعية
الواقعية ثابت مع ثبوت الاباحة التي هي اول زمان حصول مقصوده لا انه راجع الى وجوب الاعتقاد بحصر
ما به الشيء ولا غاية لهذا الحكم الا ما ثبت انه غاية لوجوب الايمان كالموت والحيوة فان قرر الدليل في حكم
في الزمان المشكوك فيه فقيل الواجب انما هو الاعتقاد بصحة ما ثبت في الشريعة من الاحكام اجمالا ودعوى
كل مسئلة علم تفصيلا انها ثبت في الشريعة وبثبوت ذلك الحكم المعلوم تفصيلا في كل مورد علم انه
في ذلك العنوان واما الموارد التي لا علم بانه اجر حكمه فلا يجب فيه تعيين الموارد ليعلم حكمه ولهذا لو
الجسم الطاهر بالنجس لم يجب علينا تحصيل العلم بحكم كل منهما حيث يتمكن من رفع الاشتباه بالتميز بل يكفي فان اشتبه الجسم ٢
الاعتقاد بطهارة ما هو طاهر منهما شرعا وبنجاسة ما هو نجس منهما شرعا في القدر الثابت
الموارد الاباحة انما هو وجوب الحكم باباحة ما علم ولو بدليل شرعي انه من افراد المباح نعم قد يجب تحصيل العلم
بافراد المباح لتوقف فعل واجب عليه فيحكم باباحة ما علم بالدليل انه من افراد المباح او البيع ولا ربط له بالوجوب
في تعينها ومعرفتها او اعتقاد التوكيد على هذا الوضع فاذا واما حجة القول السادس
اما على النفي في الاثبات فلعلها حجة القول بالنفي مطلقا واما على الاستصحاب في النفي فلم اقف عليها
وربما كان مستنده ان استمرار ثبوت الحادث في معنى توالي حادث مديد فلا يجري فيه استصحاب
العدم وهو كما ترى حجة القول السابع ان بقاء الحكم التكليفي يعد دليلا من التوقيت
من افادة لفظة المتكرار وعدمها فلعل الحكم بالبقاء حيث يحكم به هنا من الاستصحاب في ثبوت الوقت يدل
على بقاء الحكم في الوقت بالخطاب المفيد للتوقيت وغير الموقت ان افاد التكرار كالنهي الحمل على المشهور

على بقائه ايضا

على بقائه ايضا بالنص وان لم يدل عليه كالامر المطلق على ما هو المعروف كان قضيته ان يكون ذمة المكلف
مشغولة به حتى يأتي به اي زمان كان لان نسبة الازمان اليه متساوية ولا تعلق له بالاستصحاب واما الاحكام
الوضعية فالاستصحاب فيها حجة عملا بالاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغيره وجوابه ان المشكوك
في بقائه ان كان من شانه البقاء في زمان الشك لولا طرو المانع جرى فيه الاستصحاب سواء كان حكما تكليفيا
او وضعيا او غيرهما والا لم يجر وكما ان الحكم الوضعي قد يكون من شانه البقاء تسويا وكان في ذلك للمطلق والموقت
وما دل منه على التكرار وغيره مثلا لو دل الدليل على وجوب اتمام الصوم الى الليل ما لم يمنع عنه مانع شرعي
كالحيض والمرض الذي يضر به الصوم والسفر الشرعي بعد الوصول الى حد الترخص ثم حصل الشك في ان
الحمرة هل المرئية في غير عادتها حيض لم لا او ان اخفاء الاذان مع عدم الجدار حد الترخص ام لا او ان السفر الى بعض
القرى فراسخ من السفر شرعي ام لا فيصح ان يستصحب بقاء الوجوب فيها ان لم نقل بحجية الاستصحاب في الاول حدث الثاني
في هذه الموارد ونظايرها بقاء وجوب الصوم الثابت قبل وقوع المذكورات وكما يصح هنا ان يستصحب في
ذلك عدم المانع كذلك يصح ان يستصحب بقاء الوجوب والتزام حجية الاستصحاب في الاول دون الثاني الحكم وضعي
ومثل ذلك لو شك في جواز شرب شيء او لعدم التداوي وترك واجب لاستلزام فعله ضررا بالبدن ونحو ذلك كل
حكم لا يكون من شانه البقاء لولا المانع لا يستصحب عند الشك في بقائه وان كان وضعيا كخيار العيب ومع
الشفعة فظهر بطلان ما ذكره من التفصيل حجة من فصل بين حكم الاجماع وغيره ان دليل ثبوت
الحكم في الان الاول هو الاجماع والنقيض بعدمه في الان المتاخر فلا يثبت فيه لعدم دليل عليه واجيب
تارة بالنقض باستصحاب حكم غير الاجماع لان ما دل على ثبوت الحكم في الان السابق ان دل عليه في الان اللاحق
فهو الدليل عليه دون الاستصحاب والا فلا يثبت الحكم لعدم دليل عليه واخرى بالحل وهو ان عدم قيام
الدليل الدال على ثبوت الحكم في الزمن السابق على ثبوته في الزمن اللاحق لا ينافي بدليل اخر وهو ادلة الاستصحاب
القاضية بالبقاء والاستمرار وبقية الاقوال مع شذوذها عرفت ضعف المستند ثم ان هنا فوايد الاولى ان الشك
في عروض القاطع ووقوع العارض كما يتحقق في الاستصحاب كذلك يتحقق بالنسبة الى اصل البراءة واصل الاباحة
والكل حجة في المقامين لكن حجيتها في المقام الاول ما ثابتة في حق المجتهد والمقلد مع الوصف المتكلم
الحال العبرة ما لم يرجع الى الادلة كالشك في وجود الناسخ ووقوع التخصيص والتقليد والتقييد في غيرها

لكنها ليست

لكنها ليست من احكامها الشرعية عليها فلا يثبت الاستصحاب كاستصحاب جواز الجواز في المسجدين
والمكث في المساجد وقراءة العزائم لمن علم بوقوع حدث منه وشك في كونه الاصغر والاكبر فان الا
حكام المذكورة وان استلزمت عدم الجنابة شرعا الا انها ليست من احكامها المترتبة عليها فلا يثبت
باستصحابها ولهذا احكم عليه بوجوب الجمع بين الطهارتين وكذا الكلام في ثبوت تلك الاحكام بالمنزل القراءة
في حق من علم بسبب الجنابة والغسل وشك في المتاخر منهما فانه لا يثبت به عدم الجنابة ولهذا احكم بوجوب
الغسل وبالجملة فالذي يثبت بالاستصحاب على ما يستفاد من الاخبار بقاء مورده حدوث ما يترتب
عليه او لازم احكامه الشرعية فيثبت باستصحاب الطهارة بقاؤها وما يترتب عليه صحة الصلاة الملاقي لها
وحصول البراءة معها وباستصحاب الكرية بقاؤها وما يترتب عليه طهارة ما يرد عليه من المتنجس وكذا ما يترتب
على استصحاب نجاسة نجس نجاسة ملاقيه برطوبة وعلى استصحاب ملكية ما اعطاه بانه دخل وصحة ما عقد
عليه الى غير ذلك فان هذه الامور وان كانت عادية ومقتضى الاستصحاب عدمها وقضيته فلذلك تعارض
الاستصحابين الا ان المستفاد من الاخبار الواردة في المقام حجية الاستصحاب بالنسبة الى غيره فلا لغو
المفهوم ما من عدم نقض اليقين الا بمثله هو البقاء على ثبوت ما حصل اليقين به او لا واثبات
ما يترتب عليه من احكامه الشرعية وان كانت في الفرض الاستصحاب وهذا واضح جدا وبه يتضح الوجه فيما
يظهر من بعض المحققين في تحكيم الاستصحاب الواردة على المورود عليه وما يترتب عليه ويرد بعض
افاضل العصر في بعض فروع المسئلة التخليص مستصحب النجاسة بل حكم فيه بعدم التحكيم وابقاء الملاقي
على طهارته كالمتنجس على نجاسته وهو ناشئ عن عدم احكام الاصل مذكور هذا واما بالنسبة الى ترتيب احكامه
العادية وما يترتب عليها من بعض الاحكام الشرعية فالحق عدم الحجية وما ذكره بعض المحققين من الا
المثبتة ليست بحجة فالوجه فيه مبني على ما ذكرناه فيكون المراد ان الاصول المثبتة لحدوث امر عادي ليست
حجة على اثباتها وذلك لتعارض الاصل في جانب الثابت والمثبت فكما ان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل
عدم الثاني وليس في اخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبة الى ذلك لانها كما ترى مسوقة لتفريع الاحكام
الشرعية دون العادية وان استتبعت احكاما شرعية وعلى هذا فلا يحكم بطهارة متنجس وقع في موضع
يستصحب فيه بقاء الماء لان التطهير انما يكون بالملاقاة وهو امر عادي لا يثبت باستصحاب بقاء الماء

القسم الاول واما حجيتها في المقام فمقصورة على المجتهد ومن في حكمه من تحمل عنه الرجوع الى الدليل ومشروطة
بالفحص عن المعارض وعدم مصادفته والجملة فحكمها حكم سائر الادلة التفصيلية فكما لا يجوز لغير المجتهد
العمل بعمومات الكتاب والسنة مع عدم الفحص عن المعارض كذلك لا يجوز لغير المجتهد العمل بالاصول المذكورة في مقام
الشك في وجود العارض ولا له مع عدم الفحص عن المعارض ولو جعلنا حجيتها بالنسبة الى ذلك ايضا مما
يدل عليه العموم لرجوع الى الحيل او لابطال العلماء الرجوع الى الادلة وذلك يؤدي الى انهدام اساس الشريعة
واضمحلال الاحكام الكلية والمعتبر من الفحص هنا ما هو معتبر منه في سائر الادلة وعند تعيين مهية الموضوع
مع امكانه حيث يتحقق القاطع فلو علم ان الغناء حرام وشك في تعيين مهية القاطع مع التمكن منه
لم التمسك في حلية كل صوت يحتمل عنده ان يكون منها باصل الاباحة ولذا لو علم بنجاسة حيوان في
كلبا او شك في كونه الارنب والثعلب او غيرهما مثلا لم يكن له التمسك باصالة طهارة ما في الوطن
ما لاقاها او لاقى احدهما برطوبة ما لم يتعين عليه طريق التعيين نعم لو لاقى احدهما وشك في تعيين الملاقي
منهما عمل باصل الطهارة سواء تمكن من تعيينه ام لا اذ ليس لتعيين المسرح من نقل في حكم الملاقي
الى غير ذلك فان قلت لا منافات بين حجية هذه الاصول على تقدير ترك الفحص وبين الاثم بتركه لتعليق
الموضوعين فيثبت منهما ما هو من الحل والطهارة ما دام جاهلا بالمعارض وان اثم بترك الفحص
عنه قلت ليس الوجه فيما ذكرناه لزوم المنافاة بل عدم مساعدة الادلة على حجيته حال الظن فان الظن في الحكم
يوجب الفحص عدم ثبوت حكم الواقعة قبله وهذا الزام يوجب تقييد اطلاق الاخبار او تخصيص عمومها
فلا اقل من ايجاب الشك في شمول المورد المبحوث عنه فيبقى الحكم بالبقاء فيه عاريا عن الدليل والفهم فقد
تحقق في محله عدم حجية الادلة السمعية الظنية الا بعد الفحص عن المعارض والاستصحاب ليس باقوى
منها الثانية لا يثبت بالاستصحاب بقاء مورده كما يثبت به لوازمه الشرعية التي تترتب عليه
من غير توسط امر عادي وان كانت تترتب على الحالة الاستصحاب والمراد بالترتب ما يتناول ترتب المشروط
على الشرط كترتب صحة الصوم على استصحاب عدم الجنابة وترتب المسبب على السبب كترتب وجوب الانفاق
على استصحاب الزوجية واحترزنا بذلك عن الاحكام الغير المترتبة على الامر المستصحب فانها لا يثبت به
وان كانت شرعية كطهارة الملاقي لاحد المشتبهين فانها وان استلزمت شرعا طهارة ما لاقيه منها

لكنها ليست

نعم لو علم بوجود الماء وحصول الملاقات وشك في بقائه على صفة الكرية استصحب بقائها كما مر ويترتب عليه الطهارة لانه حكم شرعي وكذا الحال في الكفاية الاتية في المتنجس اذا استصحب بقاء الماء فيها ومثله استصحاب بقاء الشرع على الارض الى الرطبة المتنجسة فيكون حينئذ نجاسة فيطل استصحاب رطوبة الثوب الرطب الملاقى لها فيكون نجاسة بقاء رطوبة فيتنجس واستصحاب بقاء الوكيل وصاحبه على العزم على العقد وعدم طرو للتقضي ليقصد فيكون ان تم عقد او فحل التصرف الى غير ذلك ولا يرد مثل ذلك في استصحاب الطهارة التي عليها صحة الصلوة من حيث توقف ذلك على مقارنة الصلوة لها وهو امر عادي لا خليق من احكام حكم بقاء الطهارة في زمان شرعا مقارنتها للصلوة الواقعية فيه وما ذاك الا من لوازم العقلية لا اليس من حكم بقاء الرطوبة في الثوب الواقع على نجاسة شرعا ملاقات لها برطوبة الاخلى من احكامه العادية وذلك لان قضية الحكم ببقاء الطهارة في زمان شرعا صحة الصلوة فيه ما لم يمنع مانع ولا حاجة الى اثبات المقارنة الى بالصحة بل تتفرع على ذلك صحة الصلوة المقارنة للطهارة الاستصحابية وكذا الكلام في تنجس النجاسة الاستصحابية ونظايرها هكذا ينبغي تحقيق المقام ولم اقف في المسألة على من يصرح بالخلاف في خلط موضع وفاق واما التعويل على اصالة عدم وجود الحايل للبشرة في الحكم بوصول الماء اليها في الوضوء او الغسل وعلى اصالة عدم خروج رطوبة لوجه كالوذي بعد البول لم فانا لا عليه بالصبر مع كون الاصل في المقامين مثبتا الا مر عادي فلعله لادلة الاستصحاب بل لقضاء العرف والحرج به مضافا في الاخير الى اطلاق الاخبار الدالة على كفاية الصبر مطلقا ولا يبعد تخصيص الحكم بصورة الظن بالعدم لانه الغالب فلا يعول عليه عند الشك او الظن بالخلاف الرابع الثالث الكر اذا علم بوجود الرافع للاستصحاب والمراد به المتيقن فقد يعلم به على اليقين واحدا او موردا او هذا ما لا اشكال فيه وقد يعلم به على الاجمال حج فقد يكون العلم الاجمالي مسبوقا بالعلم التفصيلي المحقق بطلان الجميع من الانحصار كما لو علم نجاسة احد الثوبين او الانائين على التعيين ثم اشتبه بالطاهر او علم بطلاق احدى زوجتيه ثم اشتبهت بغيرها او بطلان احدهما بالرافع والاصح بالاشتباه وقد مر تحقيق ذلك في مبحث الشبهة مع احتمال ان يجري في هذا القسم التفصيل الذي نذكره في القسم الاتي اذ قبل الاشتباه لا مسرح للاستصحاب فيه باعتبار ذلك الطاري وبعده يساوي بين وبين ما لم يسبق العلم التفصيلي واما ان لا يكون مسبوقا بالتفصيل وح فقد يكون عدم التعيين في

الرافع وقد يكون

الرافع وقد يكون في الاستصحاب وقد يكون فيهما او على التقديرين الاخيرين اما ان يتحد نوع المورد او يتعدد مع المشاركة في جميع الاحكام او المخالفة في الجميع او المشاركة في البعض والمخالفة في بعض اخر في التقادير فتحصر ثم اما ان لا ينحصر مورد الاشتباه بالنسبة الى الرافع فيحل بالاستصحاب في الجميع دفعا للعسر والحرج واما عدم الانحصار في الرافع خاصة فغير قادح كما لو علم بوقوع اصل الحلال الغير المحصور في ابنيته ولا فرق بين عدم الانحصار الابتدائي والطاري حتى انه لو طرء الاشتباه بين المحصور على بعض افراد المحصور سقط عنه الحكم كما لو طرء على معلوم الحكم دون ما لم يطرء عليه للاصل فان رفع حكم الشبهة المحصورة عن بعض الافراد لا يوجب رفعه عن غيره واما ان ينحصر المورد فهنا صور عديدة منها ان لا يتعين نوع الرافع ويتعين الاستصحاب ويلزمه ان يتحد المورد ولا اشكال في انتقاض الاستصحاب لتحقق اليقين بالرافع وان جهل الرافع كما لو علم بفسخ الوكيل نكاح زوجته المحلية او طلاقها او علم بوقوع احد سببي التحريم من المصاهرة او الرضاع ومنها ان لا يتعين الاستصحاب نوعا ويتعين الرافع ويتحد المورد ومثاله ان يعلم بطريان رافع معين بحسب النوع وان لم يتعين بحسب الشخص على احد الاستصحابين فان اتحدا مع اتحاد نوع المورد كما لو علم بوقوع نجاسة في احد الانائين او على احد الثوبين وشك في التعيين او في طلاق الوكيل لاحدى زوجتيه او بيعه لاحدى العبدين وشك في التعيين انتقض الاستصحاب في الجميع على الاقوى لا ابتنائه حجيته في مثل المقام على دلالة الاخبار ومفادها في ذلك مثال الرافع لان قضيتها عدم جواز نقض اليقين الا باليقين وهذا انما يدل على الحكم بوجوده بالخصوص افاد بقاء حكم لعدم اليقين بخلافه وان قيس الى ما علم بوجود الرافع عليه منهما كالملاقي منها للنجاسة في المثالين الاولين افاد عدم بقائه لحصول اليقين بارتفاعه وهو ينافي الحكم بطهارة كل ماء بالخصوص فاذا ثبت التدافع في البعض مع ان الفرض عدم التعيين سقط اعتباره في الجميع لكونه ح بمنزلة العلم المخصص بالمجمل ومنها ان لا يتعين الاستصحاب ويتعين الرافع مع التعدد نوع للمورد او لا يتعين الرافع ايضا او ويحد المورد او يتعدد كما لو علم بوقوع نجاسة اما في ماء دون الكر او في ماء بنى بناء على عدم انفعاله بورود الرافع او علم بحصول احد الامرين من وقوع نجاسة في ماء قليل او باقتسال الجنب في ماء بني بناء على عدم انفعاله كما لو علم ببيع امة او طلاق زوجة من الوكيل انتقض الاستصحاب بالنسبة الى الاحكام

المشتركة كحلية الاستمتاع في المثال الاخير دون غيرها على اشكال اما الاول فظاهر واما في الثاني فلسلامة الاستصحاب فيه من الموانع المغايرة لحكمين فيعمل بكل من الاستصحابين في المثالين الاولين من طهارة القليل وعدم وقوع الغسل وعدم نوع النر لعدم التدافع بينهما فان قلت يمكن اعتبار التدافع بالنسبة الى العلم بارتفاع مجموع الحكمين وهو في معنى ارتفاع احدهما لا بعينه قلت الظاهر من اليقين في اخبار الاستصحاب اليقين بالحكم الواحد دون المتعدد فيبقى الاستصحاب في كل من المورديين سليما عن ثبوت المعارض ولا يرد مثله في استصحاب الحكم الواحد بحسب موردين فانا ندلان وحدة الحكم تقرب شمول اليقين له لا سيما بعد ورود النص به في بعض الموارد كما في الانائين والثوبين المشتبهين ثم هذا كله اذا تساوى الاستصحابان فان ارتفع الحجية عند طريان الرافع واتحد سببهما الى الكلف واما اذا اختلفا في الحجية فان كان احدهما حجة دون الاخر الحجية بانتقاض ما هو الحجة على الاقوى فلو لاقى احد المشتبهين بالاصل او بالعارض ظاهر الحكم بطهارته ملاقيه وان علم بارتفاع طهارة المجموع اذ العلم الاجمالي لا يقتضي رفع الطهارة اذا لم يقدح في دليلها وهو هنا لم يقدح في دليل طهارة الملاقي لخلوه عن المعارض حتى يساوي نسبة النقض اليهما السبق انتقاضه فهو بمنزلة ما لو كان احد الانائين متيقنا على اليقين وعلم بوقوع النجاسة في احدهما لا بعينه فانه يستصحب طهارة الطاهر منهما مطلقا نعم لو لاقى المشتبه الاخر طاهر اخر انتقض الاستصحاب في الملاقيين كالاصل وكذا لو كان ملاقيا الطاهر حال وقوع النجاسة اذ التقدم الرتبي غير مجد مع الاتحاد بحسب الزمان مع احتمال عدمه ولو اختص كل من الاستصحابين بمكلف كواجدي المني في الثوب المشترك مع العلم بخروجه من احدهما فرض بعقد للجماعة الجنابة فانه يستصحب كل منهما طهارته بالنسبة الى ما يختص من الاحكام لان كلا منهما محكوم عليه بالاستصحاب بطهارة نفسه حيث لا يقين له بارتفاعها دون طهارة الاخر ودون المجموع حملا لما هو الظاهر من اخبار الاستصحاب وهو حجة في مثل المقام وكذا لو علمنا بينونة زوجة احدهما عنه او بخروج مملوكه احد عن ملك احدهما الا غير ذلك واما الاحكام المشتركة فالاستصحاب منقوض فيه بالنسبة اليهما لكان التعيين بالانتقاض فلا ينعقد الامامة بينهما في الفرض الاول للقطع ببطلان صلوة المأموم على كل تقدير نعم لو اغتسل الامام قبل الصلوة صح صلوتهما ولو اغتسل المأموم فوجهان من عدم القطوع ببطلان صلوته ومن ان غسله مكرر لما ثبت في حقه بالاستصحاب فلا يوثر في المنع والاول اظهر وكذا لا يصح تبديل

احد المملوكين

احد المملوكين بالاخر ببيع او صلح او نحوهما للقطع ببطلانه ولو ابدله بغيره او وهبه اياه فهو باطل الحجته او وجوب الاجتناب منهما لا مع سبق خروج الاخر عن ملكه وجهان ولا يحل لكل منهما التصرف فيهما معا وان اذن له الاخر وفي جوازه مع التعاقب وجهان ولو علم بنجاسة عضو من اعضائه او عضو شخص اخر كالولاقى كل منهما احد المشتبهين اتجه عدم انتقاض الاستصحاب في حقه الحاق صوره الجنابة بشرط بلل نظرا الى العلم بنجاسة احد الملاقيين وعدم حكمهم بوجوب غسلهما منه ولو لاقى كل منهما طاهرا فالكلام فيه تامر ولو علم بنجاسة ثوبه او ثوب شخص اخر امكن الحاقه بالعضو ما لم يكن الثوب الاخر مستعارا من احدهما فيلحق المنع وقريب من ذلك ما لو علم بنجاسة انية او انية شخص اخر مع اختصاص كل منهما بالتصرف بملكه الرابع ذكر بعض المعاصرين ان الاستصحاب يتبع الموضوع في مقدار صلوحه للامتداد فان الموضوع ان كان زمنيا معينا ثبت بالاستصحاب بقائه الى اقصى مدة يمكن تعاشر فيها وان كان كليا كما لو علمنا بوجود حيوان في موضع وترددنا بين كونه مما نوعه ما يعيش قليلا كالذباب على النمل او كثيرا كالانسان والفرس فلا يثبت بالاستصحاب الا في بقائه في اقصى مدة ما هو اقل الانواع المحتملة بقاء هذا ملخص كلامه اقول لا اعلم له في عدم جريان الاستصحاب عند العلم بعدم البقاء فان الاستصحاب لا يعارض اليقين وانما مع الشك في بقاءه فان كان من جهة الشك في وجود المقتضي للبقاء لم يجز الاستصحاب ان لم يمكن اثبات وجوده ولو بالاستصحاب وان كان من جهة الشك في المانع جرى فيه وقد مر تحقيق ذلك ثم انه ان ميز المورد وعلم انه من اي الاقسام فلا كلام وان جهل المانع لعدم تعيين المورد او لعدم العلم بالحال فان تردد بين القسمين الاولين فلا اشكال في عدم الجريان كما لو علم بثبوت خيار له وشك في كونه من نوع ما يصلح للاستمرار كخيار الرؤية على القول بعدم فوريته او لا كخيار الدليس وكذا لو تردد بين القسم الاخير واحد القسمين الاولين او بين الاقسام والتوقف في الجميع واضح وهو مرجع صدق النقض والدفع المنهي عنهما في الاخبار التي هي مستند الباب ولو علمنا بان المورد من الموارد التي من شانها البقاء ما لم يطرء رافع وترددنا في تعليقه مع علمنا باختلافهما في الواقع فالوجه جريان الاستصحاب فيه فيحكم بالبقاء الى ان يعلم تحقق الرافع والمثال الذي ذكره الفاضل المذكور من هذا القبيل فان قضيته وجود كل حيوان بحسب العادة بقاء حيوته

مالم يؤثر فيه فساد مزاجه موته ويختلف انواع الحيوان في ذلك باختلاف امزجتها وتفاوت جثتها
فان منها ما يتسارع اليها الفساد بمصادفة بعض العوارض ومنها ما ليس كذلك ومثله بقاء الرطوبة
فان قضيته وجودها البقاء عادة مالم يؤثر فيه زوالها رافع كالهواء والحرارة والى غير ذلك والى ماذكر
ينظر حكم الاستصحاب بحيوة المفقود في اطول زمان يمكن عيش الانسان فيه عادة ولو كان الامر كما توهم
لزم ان يعتبر اطول زمان يمكن ان يعيش اضعف الانسان فيه عادة لاختلاف امزجة الانسان بالقوة
والضعف المؤثر في اختلافهم في اهلية البقاء كثرة وقلة كاختلاف امزجة الحيوانات المؤثر في
اختلافها في اهلية البقاء ويتفرع على هذا الاصل فروع كثيرة منها مالو علم باصابة بول او مني
للثوب او البدن ثم غسله وشك في انه كان بولا او يحتمله لو كان منيا فعلى ماذكرنا يستصحب النجاسة
وعلى ماذكره لا يستصحب ومنها ما لو خرج من فرج الخنثى المشكل دم بحيث لو كان امرأة لحكم بكونه حيضا
فعلى ماذكرنا يستصحب طهارته وعلى ماذكره لا يستصحب ومثله الكلام فيما لو حصل الايلاج بجانب احدى فرجيه
او خرج منها مني الى غير ذلك مما يستنبط فاعلم ان الاستصحاب في هذه الموارد ونظائرها لعموم الاخبار
الباب السالم عن المعارض ولاجل المانع المذكور ينظر الى انحصار الاستصحاب مبنيا على افادة الظن
ولا ظن بالبقاء هنا وقد عرفت مما حققنا افادة هذا الدليل وعدم التعويل عليه مع ان الكبرى
الثانية ايضا ممنوعة ثم حكى الفاضل المذكور ما حكى لبعض سادات الافاضل من مناظرة جرت بينه
وبين بعض علماء اليهود حيث يتمسك اليهودي على اثبات دينه باستصحاب نبوة موسى عليه السلام
المسلمين على اصول نبوته وحقيقتها وعلى المسلمين اقامة الدليل على ارتفاعها او انقطاعها وهذه
الشبهة قد اشار اليها الجاثليق على اثبات نبوة عيسى ع في مجلس المامون فاجابه الرضا ع باني
مقر بنبوة عيسى ع وكتابه وما بشر به امته وما اقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة
محمد ص وكتابه ولم يبشر به امته فاجابه الفاضل المذكور على حسب ذلك من انا نقول بنبوة موسى الذي
اقر بنبوة محمد ص ولا نقول بنبوة كل موسى لم يقر بنبوة محمد ص فاعترض اليهودي بان موسى بن
عمران الذي هو المعهود شخص معروف معين ادعى النبوة وجاء بدين وشريعة وانتم تعترفون
بنبوتها وحقيقتها ولا تفاوت في ثبوت ذلك بين ان يقول بنبوة محمد ص او لا يقول بها فنحن

نقول بان

نقول بان نبوة الشخص المعهود قد ثبت فيكون باقية بحكم الاستصحاب فعليكم ابطاله ثم قال الفاضل
فتامل هو بناء فقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جريانه في اصول الدين ان موضوع الاستصحاب
لابد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهي كلي من حيث انها قابلة
لان يكون نبوة الى اخر الدهر او الى زمان محمد ص او يكون مطلقة مجردة عن القيد فعلى الخصم ان يثبت التعيين
بالاستداد الى اخر الدهر او الاطلاق ولا سبيل له الى الاول مع انه خارج عن محل الفرض ولا الى الثاني
لان الاطلاق في معنى القيد فلابد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن
استصحابه هو الثاني دون الاول اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده بقاء فان
قيل البناء على ذلك يوجب عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية الا اذا وردت بطريق الدوام
والاستمرار وهو في محل المنع فان الاستقراء قاض بان اكثر الاحكام الشرعية التي ليست بحجة وقد وردت
مطلقة وان المراد من تلك المطلقات الدوام والاستمرار الى ان يثبت الرافع ولا يرد مثل ذلك في حكاية
النبوة لان الغالب في النبوة التحديد ولا يشكل ذلك بخاتم او نبوة نبينا ص لانا لا نقول به من جهة الاستصحاب
بل للادلة الخاصة من الكتاب والسنة فان قيل قولكم بالنسخ يعين الاطلاق في النبوة قلنا ابطالنا القول
اليهود ببطلان النسخ من باب المماشاة معهم مع عدم تسليم التحديد والا فالتحقيق ان موسى وعيسى ع
اخبرا بنبوة نبينا ص وكتابهما ناطق به لان نبوتهما كانت مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ لا يقال الاحكام شرعا
باسره مطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام دون النبوة لانا نقول اطلاق الاحكام لا يجدي بعد قصر نبوتها
بسائر من بعدهما او قضية ذلك قبول رسالته وبعد قبولها لا استصحاب للاحكام هذا ملخص كلامه
فساده غير خفي اما اولا فلان منعه من حجية الاستصحاب في بقاء الشريعة القديمة بعد العلم بنسخها او احتماله
لا يساعد اليه قوله بعد من تسليم انه غير سديد لان شرايع الانبياء السلف وان لم تثبت على سبيل الاستمرار
لكنها في الظاهر لم يكن محدودة بحد معين بل بمجيء النبي اللاحق ولا ريب في انه يستصحب مالم يثبت نبوة
اللاحق ولهذا لا اشكال على الامم السابقة في ظاهر شرايعهم من حيث حجيتها في كل عصر وان ظهر
ولو في الاماكن البعيدة ونحو شرايعهم من حيث حجيتها في كل عصر وان ظهر نبي ولو في الاماكن
البعيدة ونحو شريعتهم فلا يتقرر لهم البقاء على شيء من احكامها لو دعوى ان شرايعهم كانت محدودة

في الظاهر بغاية زمانية معلومة بحيث ينقطع بوجوب النسخ اليها في تلك المدة وكان الحكم على المكلفين بالحجة
بينه وكانوا بموانعهم واما ثانيا فلان ماذكره من ان الاطلاق ايضا قيد ولابد من اثباته ليس بشيء لان
مرجع الاطلاق الى عدم ذكر القيد وهو على مقتضى الاصل لا يحتاج الى الاثبات وانما يحتاج ملاحظة الى الاثبات
فان قلت التقييد بعدم القيد امر حادث والاصل عدمه قلت التقييد امر انتزاعي ولا ريب في تحققه بعد
تحقق المطلق وانما الشك في تحقق القيد الوجودي فيبقى بالاصل بلا معارض واما ثالثا فلانه ان اراد
من ان نبوة الانبياء السلف كانت محدودة فان اراد التحديد بامر غير معين كمجيء نبي اخر فهذا لا يقدح في حجية الاستصحاب
حيث شك في تحققه وان اراد التحديد بزمن معين فلو اراد ذلك بحسب الواقع فلا يجديه بعد تسليم
ابرازها ببيان لا يثبتها علم وان اراد ذلك بحسب الظاهر فهذه الدعوى على الاطلاق فيما لا يمكن الا الالتزام
بها اذ لم نقف الى الان ما يدل عليها او اماراتها فلان ما ادعيه من ان شريعة نبينا ص ناسخة حقيقة
لشريعة من قبله واضح السقوط لمخالفته لاجماع المسلمين بل ضرورة الدين المبين واخبارهم عليهم السلام
لا ينتج في كون شريعته ناسخة كما حققنا في مبحث النسخ من اشتراط في النسخ عدم اقترانه بالبيان
المنفصل والاجمالي فقد عقل عن ذلك لانه يكون شريعة نبينا ص ناسخة لشريعة من قبله واما
خامسا فلان ماذكره من اطلاق الاحكام لا يجدي مع الاخبار بمجيء نبينا مردود بان الاخبار الذكر
اذا لم يفيد تعيين فمن يحتمل مع عدم العلم به يستصحب تلك الاحكام وهل ذلك الا كحكم مدكره الشرع
وهو قال سنخ فانه مالم نعلم بورود النسخ يستصحب بقائه مع ان قضية ماذكره او لا هو ان التاسيس المقدم
مطلق النبوة وهو لا يجري فيه الاستصحاب الشك في بقاء النبوة ظاهرا وهو لا يصلح لمعارضة تلك
تلك الاحكام المقتضية للبقاء اذ لا يقدح في المقتضي مصادفة ما لا يقتضي وانما يقدح فيه مصادفة
ما يقتضي خلافه مع المنافاة فتامل في الخامس يشترط في جريان الاستصحاب بقاء موضوعه
بالاعتبار الذي هو بحسبه موضوع فان كان موضوعا باعتبار الحقيقة اعتبر بقاؤها ولا يقدح فيه
زوال الاسم وان كان باعتبار المسمى اعتبر بقاء التسمية ولا يجري مع زوالها بقاء الحقيقة ولا
يلزم العلم بالبقاء واقعا بل يكفي ثبوته في الظاهر ولو بالاستصحاب وموضوع هذا الاستصحاب
ليس نفس الموضوع فيلزم الدور بل مادة الموضوع في استصحاب حقيقة الصورية ومعروضها في استصحاب

ملاحظة العرف

عوارضه المعتبرة في التسمية وبقائها معلوم ولو فرض الشك في بقاء المعروض في القسم الثاني
استصحب ايضا لحقه القسم الاول وبالجملة فمحصل هذا الشرط ان يتحد الموضوع بالاعتبار الذي هو بحسبه
موضوع فلو تعدد الموضوع بتعدد الحقيقة او المسمى فيما موضوعه الحقيقة او فيما موضوعه المسمى بحسب
المادة في الاول والحقيقة في الثاني فالاول كالحطب المتنجس اذا استحال رمادا او دخانا او الكلب المتنجس
اذا استحال ملحا والثاني كالماء والعذرة المتنجس اذا استحال الى حيوان طاهر الى غير ذلك والثاني كانقلاب
الخمر خلا وكانتقال الدم من ذي النفس الى غيره مما حصل الانتقال حقيقة لا الى البرك كالقمل والبعوض
الاجرى فيه الاستصحاب كالدم المنتقل الى جوف الطاير ما شاء ونحوها فيستصحب حكم السابق من طهارته
ونجاسته والفرق بين المقامين ان عروض النجاسة العرضية على الاعيان المتنجسة انما هو باعتبار كونها
اعيانا لاقت نجاسة برطوبة ولا مدخل للاسم في ذلك بخلاف لحوق النجاسة في القديم للخمر والدم من ذي النفس
السائلة فان لحوقها لها انما هو باعتبار كونها خمرا او دما لذي النفس لان ذلك هو العنوان الذي اعتبره
الشارع في اثبات الحكم فصح ان موضوعية الاول باعتبار الحقيقة والثاني باعتبار المسمى ثم الاصل في هذا
الاشتراط هو ان الاصل في حجية الاستصحاب في امثال هذه الموارد هي الاخبار وهي انما تدل على حجيته مع بقاء
موضوع الحكم لا مع انتفائه لانها انما دلت على حجية الاستصحاب فيما يكون من شأنه البقاء لولا
طرو المانع وليس من مقتضى الحكم المتعلق بعنوان مخصوص او عين مخصوصة تعديه الى عنوان اخر او
عين اخرى ولو يدع ملاحظة موارده التي وردت تلك الاخبار في بيانها او يتوكد ملاحظة الشرع
المستمرة الجارية في الامثلة المذكورة ونظايرها فاتضح مما حققنا ان الحكم بطهارة الخمر ونجاسة الحيوان في
الانقلاب ع طهارة الدم من حيث الانتقال على سلم عليه بحسب الاصل وان كان الحكم بطهارة محل
الخمر المتنجس بملاقاتها تبعا لها على خلاف الاصل ولهذا يقتصر فيه على مورد النص وهو انقلابها
خلا ولو فرض الانقلاب الى الحمل او الى الماء الكثير او حال التخمر لم يكن في حكمها الذكور وما يوجب
الخروج عن مقتضى الاصل اصلا سواء كان الانقلاب الى الخل او الدبس او غيرهما فما ذكره بعض
الاجلاء من ان قضية الاستصحاب نجاسة نقيع الزبيب بالغليان لشبهة الهامال العنبية
فيستصحب حكم الاول بناء على ماذكرنا ثم الوحدة المعتبرة في المقام هي الوحدة العرفية لما عرف ملاحظة الاخبار

التي هي الاصل في المقام عليها بحيث يكون موضوعية الموضوع باعتبار الحقيقة لم يقدح تعددها بحسب العقل ما دامت باقية على صدقها العرفية كما في الحيوان المنتجس اذا صار دقيقا والعجين اذا صار خبزا او كالصيرورة ملتحمة الدم بين جلاله او الحطب فحما والطين خزفا وآجرا والماء ثلجا ونحو ذلك فان الحقيقة وان تعددت في المذكورات عقلا نظرا الى تعدد فصولها المقومة بها الموجبة لتعدد الحقيقة الا انها بحسب العرف تعد حقيقة واحدة وبعد الاختلاف الطاري عليها من باب الاختلاف في الصفات وان اختلفت الاسامي عندهم بحسب اختلافها فان الاسم قد يدور ولا يدور حقيقة وذلك حيث يكون التسمية باعتبار الحقيقة مع صفة من صفاتها شطرا او شرطا فتزول التسمية بزوال الصفة

ثم القول في القياس مقدمة القياس في اللغة التقدير يقال قست الارض بالذراع اي قدرتها وقد يطلق على الاخذ بطريق المساواة كقولهم لا يقاس فلان بفلان اي لا يؤخذ على وجه المساواة معه وهو راجع الى المعنى الاول ويطلق في الاصطلاح على معنيين الاول القضايا المستلزمة لذاتها قضية اخرى وهذا المعنى متداول عند اهل الميزان الثاني الحاق فرع باصل في حكم لقيام علته به عند المجتهد وهذا هو المقصود به هنا والمراد بالاصل معلوم الحكم وبالفرع مجهوله فلا يتوجه الاشكال بلزوم الدور من حيث ان الاصلية والفرعية انما تعرفان بالقياس فلو توقف معرفة القياس على معرفتهما كان دورا اذ بعد حمله على المعنى المذكور لا يتوقف معرفتهما على معرفة القياس مع امكان ان يحقق هذا التعريف لفظي لمن عرف معناهما وجهل معنى القياس ثم المراد بهما ما يعم الموجود والمعدوم ولا يلزم وجود الصفة بدون الموصوف لان الاصلية والفرعية وصفان اعتباريان ينتزعان من موصوفهما بحسب ظرف الذهن والمعدوم الخارجي موجود ذهنيه والمراد بالحكم المعنى القائم فينا ولا فرق بين ما اذا كان حكما شرعيا كقياس تحريم بيع الكلب على تحريم بيع الخنزير بجامع نجاسة المبيع او صفة كقياس زيد الغائب على خالد بزيادته في حق الشاهد بجامع وجود العلم وانما قيد بما يكون عند المجتهد ليدخل القياس الفاسد فانه يسمى قياسا في الاصطلاح على ما صرح به البعض ثم القياس بهذا المعنى يخرج منه قياس العكس كما نبه بعضهم على خروجه وهو اثبات نقيض

حكم

حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كقولك لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفسه لم يكن شرطا له عند نذره صائما كما قيل له على الصلوة فانها حيث لم تكن شرطا له في نفسه لم تكن شرطا له حال نذره مصليا فالثابت في الاصل اعني الصلوة عدم الشرطية للاعتكاف والمثبت في الفرع اعني الصوم شرطيته له هذا فان قيل القياس بالمعنى المذكور مشتمل على شرائط المادة والهيئة فلا يكون دليلا في مصطلح الاصوليين فكيف يعد من الادلة مع ان الحاق الفرع بالاصل معناه الحكم بثبوت حكم الاصل في الفرع وهذا يشبه المسائل الفقهية فكيف يجعل من ادلتها قلنا حجية القياس ليست ضرورية بل نظرية لتوقفها على ملاحظة الادلة المقررة فهو من حيث كونه حجة مشتمل على مجموع شرائط المادة والهيئة وان اشتمل عليهما من حيث افادة الظن لكن يشكل ذلك في القياس المفيد للعلم كالقياس بالطريق الاولى فالاولى ان الحاق لا يكفي القياس بنفسه في افادة الحكم الشرعي بل لا بد من انضمام صغرى تخصيصه اليه كقولنا حكم كذا من مقتضى القياس وكلما كان من مقتضاه فهو ثابت او ان الحاق كذا بكذا في حكم كذا الجامع كذا من قبيل كذا وكلما كان من قبيل كذا فهو حجة بالضرورة او بالنظر فتم ثم يتجه الاشكال بالقياس الفاسد وانه خارج عن موضوع الفن بحسب الظاهر اذ لا يمكن التوصل منه بصحيح النظر فيه مع وقوع البحث عنه وقد سبق الاعتذار عن ذلك بعد تحقيق موضوع الفن والحاق الفرع بالاصل ان كان بعنوان كلي كقولنا كل فرع فله حكم الاصل كان من الادلة وان كان بعنوان جزئي كقولنا حكم النبيذ كحكم الخمر كان من مباحث الفقه ولا خفاء في ان المبحوث عنه هنا انما هو الاول دون الثاني ثم اقول والاشبه ان القياس يطلق على معنيين الاول ما مر من الالحاق وهو بهذا التفسير معنى حدثي يشتق منه مقادير كقايس ويقيس وغير ذلك والثاني مشاركة فرع لاصل في علة الحكم وهو بهذا المعنى لا يشتق منه فعل وعد القياس بهذا المعنى دليلا اقرب من عده بالمعنى الاول دليلا كما لا يخفى لكن لا يساعد عليه حد وهم ثم انهم ذكروا ان للقياس اركانا اربعة الاصل والفرع والعلة وحكم الاصل واما حكم الفرع فهو ثمرة القياس فلا يكون من الاركان هذا من اخذهم هذه الامور اركانا للقياس كونها اجزاء له وقد صرح به العضدي ويشكل

ببعدم مساعدة ظاهر حدودهم على جزئية تلك الامور بل مقتضاها ان يكون القياس عبارة عن تعدية خاصة او الحاق خاص فيكون متعلقا للامر كما ثم اختلفوا في تعيين الاصل والفرع فقيل الاصل محل الحكم المشتبه كالخمر والفرع محل المقيس كالنبيذ وقيل هما حكمها كحرمة الخمر وحرمة النبيذ وقيل الاصل هي العلة في المقيس عليه والفرع هو الحكم في المقيس وقال بعضهم الاصل دليل الحكم في المقيس عليه واختار في الفرع احد الاقوال المتقدمة و انما لم يقل انه دليل الحكم في المقيس لانه نفس القياس فيلزم اتحاد الشيء مع جزئه او فيه التباين له والتحقيق ان لكل وجها لاحرج في حمل الاصطلاح عليه الا ان المعروف هو الاول وربما يستشكل على بقية الاقوال بانهم ان اعتبروا محل الحكمين لزم تخصيص الادلة كان على القول الثاني والاخير والا لزم تثليثها على القول الثاني ويمكن التقصي في ذلك لا يشترط عليه فصل علية العلة اما تامة او ناقصة فان كانت ناقصة فلا عبرة بها ما لم ينضم اليها ما يوجب تماميتها فيرجع الى التامة وهي المبادر من اطلاقها وان كانت تامة فعلى اما ان تكون معلومة ولو بطريق ظني ايل الى العلم او لا وعلى التقديرين اما ان يكون وجودها في الفرع معلوما كذلك او لا فان علم بعلية العلة وبوجودها في الفرع على الوجه المذكور ثبت الحكم في الفرع لامتناع تخلف المعلول عن علته ومن هذا الباب قياس الاولوية ومنقح المناط ومنصوص العلة وان ظن عليه العلة بحدس وتخمين فهو مستنبط العلة وقد طبق اصحابنا على عدم حجيته الا ابن الجنيد فانه قال بحجيته على ما حكي عنه في اوائل الامر ثم رجع عنه وبطلانه في مثل زماننا يعد من ضروريات المذهب عند المحصلين وما يرى من تمسك العلامة في بعض المسائل بالقياس فاما ان يريد بذلك الرد على من خالف من اهل الخلاف بطريق الالزام او تنبيههم عليه او للدلالة على تنقيح المناط عنده او يقصد به مجرد التقريب ودفع الاستبعاد لا الاحتجاج به حقيقة ومن شنع عليه بذلك فقد جهل قدره اي تجاهل به ومثل الكلام فيما وقع في كتب الشهيد من الاحتجاج به في بعض المسائل والاخبار في حرمة العمل به مستفيضة بل قيل متواترة فمما روي من طرق العامة قوله صلى الله عليه وآله تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وقوله

ستفترق

ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور بآرائهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام واما الاخبار المروية من طرقنا فكثيرة وقد يتمسك بالآيات الدالة على تحريم العمل بالظن خرج ما خرج بالدليل فيبقى القياس مندرجا في العموم لعدم دليل على خروجه وهذا الاحتجاج بالنسبة الى مثل زماننا انما يصح اذا قلنا بان انسداد باب العلم انما يوجب التعويل على الظن في الادلة ولا ظن بحجية القياس واما اذا قلنا بانه يوجب التعويل على الظن في الاحكام كما يراه بعض متاخري المتاخرين انقلب الاصل واحتيج في اخراج القياس الى دليل وقد اشرنا الى ما يوجب الخروج عنه على تقدير تسليمه وقد يستشكل في اخراج القياس من الاصل المذكور بعد تسليمه بانه يؤدي الى ورود التخصيص الى الدليل العقلي والادلة العقلية لا تقبل التخصيص ودفعه واضح لان انسداد باب العلم انما يوجب او لا التعويل على الظنون التي لا دليل على عدم جواز التعويل عليها عند انسداد باب العلم لا مطلقا والدليل الدال على عدم حجية القياس محقق للموضوع وكاشف عن عدم ثبوت الحكم له لا انه مخصص للموضوع العقلي وهذا بمكان من الوضوح والظهور والعجب من الفاضل المعاصر حيث استصعب عليه دفع الشبهة المذكورة فتصدى تارة لمنع افادة القياس للظن ثم رده بانه مكابرة واخرى بانا نثبت عدم حجية القياس بالادلة القطعية اولا ثم نفتح باب الظن بالحجج القاضية به وفيه ان الاشكال لا يندفع بتقديم اثبات عدم حجية القياس على اثبات حجية الظن وصرفها الا بجعل له وجه واما اولا فلانه لا ترتب بين المسئلتين بحيث يتعين معه تقديم احديهما على الاخرى في الاثبات واما ثانيا فلان ما تمسكوا به على حجية الظن عند انسداد باب العلم ان دل على حجيته مطلقا ولو كان مما دل الدليل على عدم جواز التعويل عليه حال الانسداد لزم القول بحجية القياس او تخصيص الدليل العقلي ولم ينفع تقديم اثبات عدم حجية القياس وان اقتضى جواز التعويل على ما لا دليل على عدم حجيته منه امكن اثبات عدم حجية القياس بعد اثباته جواز التعويل ولا حاجة الى التقديم وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في مبحث الاجماع احتج المخالف بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار ماخوذ من العبور وهو المجاوزة والقياس مجاوزة من حكم الاصل الى فرعه ويخبر معاذ حين ارسله النبي صلى الله عليه وآله قاضيا

الى اليمن فقال له بم تحكم قال بما في كتاب الله قال صلى الله عليه وآله فان لم تجد قال فيما في السنة قال صلى الله عليه وآله فان
لم تجد قال اجتهد برأيي فقال صلى الله عليه وآله الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يحبه الله ورسوله فان الاجتهاد
بالرأي اما هو الاخذ بالقياس او بغيره وقوله صلى الله عليه وآله حين سئل عن قبلة الصائم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته
اكنت شاربه فقاس صلى الله عليه وآله قبلة الصائم بمضمضة المفطر والجامع كون كل منهما مقدمة للمطلوب المفطر من الجماع
والشرب وقوله صلى الله عليه وآله حين سألته جارية خثعمية ان اباها ادركته فريضة الحج شيخا هل يجزيها ان تحج
عنه ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزي فقالت نعم فقال صلى الله عليه وآله فدين الله
احق بالقضاء فقاس صلى الله عليه وآله الحج بالدين بجامع كونه حقا للغير والجواب اما عن الاول فبان الاعتبار
بمعنى الاتعاظ لانه المتبادر منه عرفا فكذا لغة وشرعا لاصالة عدم النقل ولو سلم انه حقيقة
في التجاوز فالمراد به هنا انما هو الاتعاظ بقرينة السياق والتفريع اذ لا معنى لقولنا يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا النبيذ بالخمر والذرة بالبر وقد اجيب عن هذا بان المراد بالاعتبار
مطلق المجاوزة عن حال شيء الى حال غيره وهو متناول للاتعاظ الذي هو مجاوزة عن حال الغير الى
حال النفس ولغيره وما هو محل البحث ولا يختص بالثاني للزوم الركاكة وفساد التفريع وفيه ان
الامر بطبيعة الاعتبار يقتضي ايجادها في الجملة ولو في ضمن فرد واحد فاذا تحقق ارادة ايجادها
في ضمن الاتعاظ تحقق المناسبة بقي دلالته على وجوبه في غيره محتملا منفيا باصل العدم واما ما قيل
من ان الامر بالاعتبار للعموم بدليل صحة الاستثناء منه كان يقال فاعتبروا الا في الامر الفلاني
فضعيف ظ لان مجرد صحة الاستثناء لا ينهض قرينة على العموم نعم وقوعه في الكلام ينهض
قرينة عليه لكنه منتف في المقام معلوم واما عن الرواية الاولى فبانها مع ضعفها وتطرق احتمال
ايضا وهو انه لما قال اجتهد برأيي قال صلى الله عليه وآله لا بل ابعث الي اكتب اليك فيدل على نقيض المدعى
على ان الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي بدليل شرعي فلا يتناول
القياس الا على تقدير ثبوت كونه دليلا شرعيا فلو ثبت كونه دليلا شرعيا بذلك كان دورا
فتأمل واما عن الروايتين الاخيرتين فبان الغرض من القياس المذكور فيهما تقريب الحكم الى فهم
المخاطب ليكون اوقع في نفسه لا الاستدلال به لانه صلى الله عليه وآله لا يحكم الا عن الوحي كما يدل عليه قوله
تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ونزله على الارادة تعليم المخاطب طريق الاستنباط

او تقريره

او تقريره عليه لبيان ما ذكرناه من ارادة التقريب والنص على العلة المقتضية
لعدم الافطار وحصول القضاء ليقاس عليه نظائره مما شارك في العلة المنصوصة مع
ان قوله صلى الله عليه وآله في الرواية الثانية فدين الله احق بالقضاء يفيد الاولوية ولا نزاع في حجيته
لكن يشكل بان هذه اولوية ظنية غير مستندة الى اللفظ والذي يقول بحجيته هي الاولوية القطعية
او المستندة الى اللفظ الا ان يقال انه صلى الله عليه وآله استدل بالاولوية الواقعية الاولوية عند السائل فلا اشكال
وعلى احد هذه الوجوه ينزل قول امير المؤمنين عليه السلام يوجبون عليه الرجم والجلد ولا يوجبون
عليه صاعا من ماء وامثال ذلك مع ان تلك الاخبار احاد وقد تطرق عليها [illegible] والمسئلة لانها
يطالب فيها بالقطع لكونها اصولية فلا اقل من ان يطالب فيها بظن معتبر وهي غير مفيدة له مع
معارضتها باخبار اخر واوضح منها سندا ودلالة كما عرفت فصل اختلف اصحابنا في حجية القياس
المنصوص العلة فالمعروف بينهم انه حجة فيتعدى الحكم الى سائر موارد العلة وذهب بعضهم
كالسيد المرتضى رحمه الله الى المنع وقد وقع النزاع هنا في مقامين الاول ان التعليل بالعلة المضافة
الى الاصل كقولنا حرمت الخمر لاسكارها هل يقتضي عدم مدخلية الاضافة في العلة كاضافة
الاسكار الى الخمر فيكون العلة هي الامر المطلق المتحقق في جميع موارده او لا فيكون الثابت
هو علية المقيد المقصور على الاصل كالاسكار المخصوص بالخمر والنزاع على هذا لفظي لغوي الثاني
انه اذا ثبت علية امر للحكم في مورد من غير ان يكون لخصوص المورد مدخل فيه فهل يثبت عليته له
في سائر موارد ثبوته فيتعدى الحكم اليها او لا بل يقتصر به على مورد الثبوت والنزاع على هذا
عقلي معنوي ويظهر من العلامة اختصاص النزاع بالمقام الاول ومشعر بنفيه عن المقام الثاني
لكن حكي في لم عن السيد مخالفته في المقام الثاني ايضا والعبارة التي حكاها عنه واستشهد بها
غير ظاهرة في ذلك كما سننبه عليه وكيف كان فالمختار في المقام الاول ظهور اللفظ في علية
المطلق وفي المقام الثاني لزوم تحقق الحكم في موارد تحقق العلة لنا على الاول قضاء العرف والاستعمال
فان المفهوم من نحو حرمت الخمر لاسكارها ان العلة في التحريم هي الاسكار المطلق المتحقق فيها
من غير ان يكون للخصوصية مدخل في ذلك وكذا الحال في نظائره الا ترى انه لو قال الطبيب لا تأكل
هذا الشيء لانه حار او يابس يدل عرفا على المنع من اكل كل حار او يابس ح من خصوص الشيء المذكور

وقول النحوي زيد في ضرب زيد مرفوع لانه فاعل يدل على رفع كل فاعل دون خصوص
لفظ زيد الى غير ذلك احتج الخصم بان اضافة الاسكار الى ضمير الخمر تقيد التنبيه بها وعلية
المقيد لا يستلزم علية المطلق وان الاسكار اسم معنى واضافته تفيد الاختصاص على
ما سبق التنبيه عليه في اوائل الكتاب فيكون مفاد التعليل علية الاسكار المختص بالخمر فلا يتعدى
الى اسكار غيرها والجواب انه لا كلام في ان علة تحريم الخمر الاسكار المقيد بها او المختص بها بمعنى
عدم مشاركة اسكار غير الخمر في حصوله منها وانما الكلام في ان عليته من حيث كونه اسكارا
مطلقا او اسكارا مقيدا او مختصا وقد عرفت ان المتبادر منه عرفا هو الاول فيجب التعويل عليه
وان كان قضية الجمود على ظاهره عليته تامة وجب ثبوته في جميع موارده اذ لو انفك عنه لكان اما من
جهة اشتراطه بامر غير حاصل كعدم حصوله في ذلك المورد او عدم حصول [illegible] فيه فيلزم
عدم تمامية العلة وقد فرضناها تامة هذا خلف والا فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وكلاهما
متضح الاستحالة احتج السيد بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل وعن وجه
المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون
الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال
وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا
جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان
كان فيما لم نفعل الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال اذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على
العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه
وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه
لولاه وهو ما لم كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه على ما حكاه عنه في المعالم ودلالته
على المخالفة في المقام الثاني غير واضحة اذ محصل كلامه ان تأثير الشيء مما يختلف باختلاف الحال و
المواد فقد يؤثر الشيء في محل دون اخر وفي مادة دون اخرى وهذا صالح للتنزيل على المنع في
المقام الاول وعلى المنع من استلزام علية العلة للحكم في مورد عليتها له في سائر الموارد
سواء حمل العلة في كلامه على العلة التامة كما هو الظاهر من اطلاقها او في بيانه ما يليه

عليه

عليه او على العلة الناقصة او الاعم منها ومن التامة فنعتبر العلية على الاول بالنسبة
الى الامر المقيد بالمورد الخاص ولا ريب ان عليته مع انضمام الخصوصية تامة ونعتبر
على الاخيرين بالنسبة الى الامر المطلق وعلى المنع في المقام الثاني يحمله على المنع من
استلزام علية العلة للحكم في مورد عليتها له في غيره مع تسليم كونها علة تامة للحكم المطلق
لكن وضوح فساد الثاني يمنع من تنزيل كلام مثله عليه بعدما علم من تبحره في علم
المعقول فيتعين الحمل على الاول وربما كان في كلامه تلويحات اليه فاتضح ان الاولى علية
العلة وقد تعرف بالتنصيص عليها بلفظ دال عليها وضعا كالباء واللام وما يرادفها
من الاسماء كالسبب والعلة وقد تعرف من تعليق الحكم على الوصف لاشعاره بالحيثية
التعليلية في بعض الموارد وقد تعرف من اقتران الخطاب بما لو لم يكن لاستبعاد اقترانه به
وذلك كالوسيلة لخطاب الجواب واقترن به ما يصلح له نحو قوله صلى الله عليه وآله كفر بعد قول السائل
واقعت اهلي في نهار شهر رمضان نحلا ونحو قول المولى لعبده اسقني ماء بعد قوله جاء
زيد او طلع الفجر فانه مما لا يقتضيه الجواب غالبا او لا يصلح المذكور له وقد تعرف من الفعل
كما لو سجد عند قراءته لاية السجدة او سماعه لها او من التقرير كما لو فعل ذلك غيره عنده
فاقره عليه وقد تعرف بالقرائن الحالية والشواهد الاستنباطية البالغة درجة اليقين
ويسمى القياس ح بالقياس المنقح المناط وكيف كان فمتى علم العلة التامة للحكم ولو بظاهر
معتبر كما في المنصوص وجب تعدي الحكم الى سائر موارد العلة لامتناع تخلف المعلول عن علته
التامة وهنا اشكال لا بأس بالتعرض له والدفع وهو ان اصحابنا الفقهاء قد صرحوا
في غير موضع بان علل الشرع معرفات وليست بعلل حقيقية فاجاز ولذلك توارد
علل منها على معلول واحد كما نبهوا عليه في مسئلة تعاقب الاحداث الموجبة للطهارة
وهذا ينافي القول بحجية هذه الانواع من القياس لابتناء حجيتها على اعتبار العلة علة حقيقية
تامة ضرورة ان العلل الغير الحقيقية والناقصة يجوز انفكاكها عن معلولها ووجه
الدفع ان علل الشرع على ضربين الاول العلل المجعولة في الشرع عللا واسبابا للاحكام محضة
كعلية الاحداث لوجوب الطهارة والافطار والظهار والايلاء والحنث والصيد لوجوب

الكفارات والتصرف والاتلاف لثبوت الضمان والعقود والايقاعات لوجوه النقل والانتقال والبينونة الى غير ذلك وهذه العلل اذا نسبت الى الاحكام التي تترتب عليها شرعا كانت معرفات لها ومبينات لتحققها بعللها الواقعية لا عللا حقيقية لانحصارها في الاربع وعدم كونها من المادية والصورية واضح وكذا عدم كونها من الفاعلية لاستناد جعل الاحكام الشرعية اليه تعالى لا الى تلك الاسباب وكذا عدم كونها من الغائية لظهور ان ليس المقصود بوضع تلك الاحكام ترتب تلك الاسباب عليها الثاني العلل التي هي مناط حكم الحكم وجهات حسنه وقبحه وما يستند اليه مطلوبية الفعل او مبغوضيته كاسكار الخمر الموجب لمبغوضية شربها وهذه العلل علل حقيقية وليست بعلل وضعية اذ مرجعها الى العلة الغائية فان الغرض من تحريم الخمر حفظ المكلف عن السكر وفساد العقل وما ذكره الفقهاء من ان علل الشرع معرفات فانما عنوا به القسم الاول بقرينة ذكرهم ذلك في سياق تلك العلل ولا عرفت انها لا تصلح للعلية الحقيقية بالنسبة الى الاحكام التي تعد عللا لها وان كانت بالنسبة الى الاثار التي قصد بوضع تلك الاحكام ومنها اسبابا عقلية كما ان رفع تلك الاثار اذا نسبناه الى تلك الاحكام كانت عللا غائية لها فظهر ان الفرق بين القسمين اضافي ومن هنا نقول لو علم في القسم الاول ان وجوب الطهارة عن الاحداث الثلاثة انما هو لازالة حالة حادثة من خروج الاحداث وعلم بحدوثها باخرجكما بوجوب الطهارة لم يرجع الى القسم الاخير ثم يبقى الكلام هنا في جواز تواردالعلل الغائية على معلول واحد وتحقيق الكلام فيه ان الحكم المعلل بهما ان كان قابلا للشدة والضعف كالوجوب والتحريم واخويهما وصلح توارد الاسباب عليه لافادة تاكده كان معلول احدهما حال الانفراد غير معلول المجموع حال الاجتماع فيكون علة المنفرد للضعيف ولو لم يكن الحكم قابلا للشدة والضعف كالاباحة والصحة والفساد او كان ولكن علم عدم تاكده بطروان مثل العلة كالاحداث المتعاقبة جاز ان تكون علية الثاني مشروطة بعدم سبق المتقدم فيكون الثاني معرفا وكاشفا ويصح اعتباره في النية فيتوى في مسئلة تعاقب الاحداث رفع الحالة المستكشف عنها

والاحداث

بالاحداث المتعاقبة وان لا تكون مشروطة به فيشترط حاسبه؟ التاثير فيكون العلة بعد تحققه هو السابق كما في صورة التوارد في زمان واحد والا ستقيد لا تصلح للترجيح لان العلية اذا كانت مستقلة كانت بالنسبة الى كل زمن كالعلية الابتدائية الثانية القياس بالطريق الاولى هو القياس الذي يكون علة الحكم فيه في الفرع اقوى واكد منها في الاصل ولابد في الحجية من العلم بها كافية في ثبوت الحكم وتحققها في الفرع وقد يطلق عليه القياس الجلي وهو اعم منه من وجه لان المراد به ما كان الفارق فيه بين الاصل والفرع معلوم الانتفاء ولا يعتبر العلم بالحكمة المحققة لعلية العلة بل يكفي مجرد العلم بالعلية كما في المنصوص العلة ولا يكفي مجرد الظن باصل العلية او تماميتها او تحققها في الفرع ما لم يكن احد الظنون المعتبرة ومن العلامة بعد ذكر منصوص العلة وقياس القرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى مما الاظهر انه في الاكتفاء بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بدليل معتبر كما توهم الفاضل المعاصر اذ كلامه مسوق لبيان الفرق لا لبيان ما يكتفى به في معرفة العلة ثم لا خلاف في تعدية حكم الاصل هنا الى الفرع في الجملة وانما اختلفوا في وجه التعدية وقد حرر محل النزاع في مثال التافيف فذهب جماعة منهم الى ان تعدية حكم التحريم الى انواع الاذى الزائدة عنه بالقياس وذهب اخرون الى انها للدلالة عليه بالمفهوم الموافق وحكي عن المحقق انها منقولة عن موضوعها اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بانه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك ومن كونه اكد في الفرع لما حكم بتعدي الحكم اليه وهو معنى القياس واعترض عليه اولا بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة المفهوم وثانيا بان من لا يقول بحجية القياس يقول بحجيته ولو كان قياسا لما قال الثاني به ورد الاخير بانه لا خلاف في حجية هذا النوع من القياس وانما الخلاف في حجية بقية انواعه فليس في الاتفاق على حجيته دلالة على عدم كونه قياسا وفي هذا الرد مع اصل الاعتراض نظر اما في الرد فلان من يجعل الدلالة باعتبار المفهوم او النقل ينكر حجيته باعتبار كونه قياسا فلا يتم الاجماع على حجية هذا النوع من القياس واما الاعتراض فلان كل من انكر حجية

القياس لا يقول بحجية هذا النوع منه بل بعضهم كما عرفت وهو في الحقيقة مفصل بين انواع القياس وليس فيه دلالة على عدم كونه قياسا احتج الباقون بالقطع بافادة اللفظ للحكم المذكور من غير توقف على استحضار صورة القياس فلا يكون التعدية باعتباره ورد بان هذا النوع من القياس لا يتوقف على استحضار صورة القياس بل يعرفه كل من يعرف اللغة من غير حاجة الى نظر واجتهاد ولعل حجية المحقق تبادر حرمته مطلق الاذى منه عند الاطلاق وانه اية الحقيقة وضعفه ظاهر لا تبادرها ليس عن نفس اللفظ بل منه بواسطة المعنى ومثله لا يكون علامة للحقيقة والا لكان كل لفظ حقيقة في لوازم معناه لتبادرها منه معه فانحصر الاحتمال في القولين الاولين وللكل وجه ولا ثمرة للنزاع فيه وقد ورد في بعض الاخبار ما يدل بظاهره على عدم حجية القياس بالطريق الاولى فيدل على عدم حجية غيره بالطريق الاولى كصحيحة ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قال له ونقول الذي جاء به شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين ووجه الدلالة ان ثبوت الثلثين عند قطع الثلث يوجب ثبوتها عند قطع الاربع بطريق الاولوية وقد منع الامام عليه السلام على السائل حيث استند اليه بقوله انك اخذتني بالقياس الى اخر ما مر وفي الخبر عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام لولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وآله يمسح ظاهر قدميه لظننت ان باطنهما اولى بالمسح من ظاهرهما ووجه الدلالة ان المستفاد من كلامه التعريض والتنبيه على ان الدين ليس بالقياس وان ظن الاولوية كما هو مورد الغرض هنا مضافا الى الاخبار الدالة على تحريم العمل بالقياس فان قضية اطلاقها او عمومها عدم الفرق فيه بين الاقسام المذكورة اذ لا اختصاص لها بالمستنبطة فيكون تحكما والجواب اما عن الاول فبان القياس المتصور هناك قياس ظني لا سيما بعد ورود الرواية

المخالفة

المخالفة كما اعترف به السائل اذ لا قطع بان قطع الثلث علة لثبوت الثلثين مطلقا لجواز اشتراطه بعدم انضمامه الى ما يوجب البلوغ الى ثلث دية الرجال كما ذكره مع غاية ما في الباب ان نظن عدم الاشتراط وهو غير معتبر فان قلت منشأ الظن اطلاق ما دل على سببية قطع الثلث للثلثين فيكون ظنا معتبرا قلنا انما يعتبر الاطلاق حيث لا يعارضه ورود المقيد وقد اعترف السائل بوروده فلا يبقى له الا مجرد استبعاد مستند الى قياس ظني كما يشهد به مساق كلامه واما عن الثاني فبانه انما يدل على عدم حجية القياس بالطريق الاولى عند الظن الاستحساني بالطريق والاولوية كما يستفاد من قوله عليه السلام لظننت وكلامنا فيه واما عن الاخير فمن وجهين الاول النص في الاخبار المذكورة بحملها على القياس المستنبطة بدليل تسميته عملا بالراي كما وقع في بعض الاخبار فان العمل بالبواقي عمل بالنص فيها لا ريب في حجيته مع ان تسمية ما عدا المستنبطة به غير ثابت في الاخبار وانما القائت؟ تسميته به في مصطلح القوم وهو لا عبرة به والثاني بالنص في الاقيسة التي تقول بحجيتها بارجاعها الى قياس اقتراني مشتمل على صغرى وجدانية وهي ان النبيذ مسكر او الشتم اشد ايلاما من قول اف وكبرى مستفادة من التصريح بالعلة او الفحوى وهي حرمة كل مسكر او كل اذى تكون فيه من قول اف وبالجملة يستفاد من النص او ما في حكمه كبرى كلية وبعد ضم صغرى وجدانية اليها يتم المقصد ولا حاجة الى اعتبار المشاركة مع الاصل في علة الحكم واستفادة الحكم من هذه الحجية وان كانت حاصلة لملزوم العمل بالقياس ولا يذهب عليك ضعف هذا الوجه فالمعتمد هو الاول ثم اعلم ان للقائلين بحجية القياس المستنبط طرقا لاستنباط العلة كالدوران وهو دوران الحكم مع العلة وجودا وعدما كدوران تحريم الخمر مع الاسكار وكالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية وحذف ثم ابطال علية ما عدا الذي يدعي عليته وكالمناسبة والاخالة وهي تعيين العلة في الاصل بمجرد المناسبة وغير ذلك مما اشتهر في كتب الجمهور وحيث ابطلنا حجية اصل هذا القياس فلا حاجة الى التعرض لهذه التطويلات التي لا طائل تحتها وكذا لا حاجة لنا الى التعرض للاستحسان والمصالح المرسلة بعد ما اطبق اصحابنا على عدم حجية ذلك ومن اراد الاطلاع عليه فليطلب مظانه من كتب

العامه في الاجتهاد والتقليد مقدمة الاجتهاد لغة تحمل الجهد والمشقة في تحصيل امر وعرفا عرفها بتعاريف اعرفها ما ذكره الحاجبي وتبعه فيه جماعة من انه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي فالاستفراغ جنس ويخرج بتقييده بالفقيه استفراغ غير الفقيه واستفراغه لغير الوسع واستفراغه له في غير تحصيل الظن بغير الحكم الشرعي والاشكال على هذا الحد من وجوه منها ما ذكره العلامة التفتازاني من ان قيد الفقيه مستدرك اذ لا وجه للاحتراز عن غير الفقيه فانه لا فقه الا بعد الاجتهاد هذا ملخص كلامه ومحصله ان التعريف غير منعكس لان الفقه هو العلم بالاحكام المعهودة عن ادلتها والعلم بها عنها انما يتحقق بعد الاستفراغ والاجتهاد فعنوان المجتهد يصدق قبل صدق عنوان الفقيه فلا يتناول الحد لجميع مصاديق المحدود ولو قال الا فقه غالبا الا بعد الاجتهاد كان اولى لان الفقيه قد يصرف وسعه في تحصيل العلم من اول الامر ويحصل العلم فيحصل الفقه بدون الاجتهاد ثم هذا انما يرد اذا فسر الفقه بالعلم الفعلي واما اذا فسر بالملكة والتهيؤ كما هو الظاهر وقد اخترناه في تعريفه سابقا فلا ريب في تقدمه على الاجتهاد فلا يتوجه الاشكال اذ على هذا التقدير يكون مرتبة الفقه متقدمة على مرتبة الاجتهاد فلا يخل عكس الحد باخذه فيه وقد اشار اليه التفتازاني بقوله الا ان يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام وزعم الفاضل المعاصر ان اخذ الفقيه في الحد يوجب الدور وقرره بان معرفة الفقه تتوقف على معرفة الاجتهاد لانه على ما سبق هو العلم بالاحكام الفرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق الا لكونه مجتهدا فلا فقه الا مع الاجتهاد ولو كان هذا توهم في كلام التفتازاني وقد نبهنا على مراده وكيف كان فوجه لزوم الدور هنا على بيانه غير واضح لان عدم تحقق الفقه بدون الاجتهاد لا يوجب توقف معرفته عليه اذ لا يلزم من توقف شيء على شيء في الخارج توقفه عليه في التصور نعم يتوجه ذلك اذا فسر الفقيه بالمجتهد كما ذكره بعضهم لكنه تفسير غير معروف والفاضل المذكور لم يقرر الدور عليه بل على التفسير المعروف ثم ذكر في دفع الدور وجهين الاول ان المراد بالفقيه من مارس الفقه احترازا عن مثل المنطقي وهذا التفسير قد ذكره الشيخ البهائي نقلا عن بعض شراح المنهاج

قال وليس المراد به المجتهد كما قد يظن ثم اورد المعاصر المذكور عليه اولا بانه مجاز ولا قرينة عليه وثانيا بان الممارس قد يستفرغ وسعه ويعجز عن الاستنباط مع انه ليس بمجتهد فان قيل لا يصدق في حقه استفراغ الوسع قلنا فكذا في المنطقي واشباهه فلا فائدة في التقييد ولا يخفى ما فيه بل ضعف الوجه عدم الصحة الثاني ان المراد بالاجتهاد في قبله الاستفراغ كما هو ظاهر اللفظ وبالفقه ملكة العلم بالاحكام واستجيد بانه راجع الى ما ذكره التفتازاني وهو ينهض بدفع الدور الذي توهمه اذ الفقه الثاني لا يتوقف على الاجتهاد الفعلي لكن قد عرفت ان الدور في نفسه غير متوجه انما هو اشكال عدم الانعكاس كما بيناه ثم قال والتحقيق انه ان اريد تحديد الاجتهاد بالمعنى الاعم وجعل الفقه ايضا كذلك فيقول الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة عن الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها ولا التفات في التعريفين الى ما يقوم به الامران ولذلك ترى بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه وهي القوة القدسية من شرائطه الامر معه فانه وان اريد تعريف صحيحهما فالاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ادلتها المعروفة الادلة واحوالها وكانت له القوة القدسية التي يتمكن بها عن حطلق رد الفروع الى الاصول والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منهما في تعريف الاخر ولا يلزم دور انتهى ملخصا والتحقيق ان الفقه والاجتهاد لا ما يطلقان في ان على وجه الحقيقة الا على المعنى المعتبر الصحيح واطلاقه على غيره مجاز والحدود والتصورات في المقام انما تساق لبيان المعنى الحقيقي دون المجازي ثم الفقه والاجتهاد باعتبار ما يتوقفان عليه من العلوم والقوة القدسية ليسا من المركبات بل من البسائط المعتبر معهما متوجه حديثه معنى شرائط لهما لا اجزاء ومقومات لما هيتهما ومن هذا البيان يظهر ان قوله وعند القوة القدسية لا يستقيم الا بارتكاب تخصيص واستخدام والوجه في البيان ما ذكرناه اذ الذي ذكروه من الشرائط نفس القوة لا معرفتها وليس في تعرضهم لشرائط الاجتهاد بعد تعريفه ما يدل على ارادتهم منه المعنى الاعم بل ذلك قرينة واضحة على ارادة المعنى الاخص بدليل ان المعنى الاعم لا يعتبر فيه تلك الشرائط

وانما المشروط بها المعنى الاخص ويظهر من بيانه انه انما اعتبر الشرائط في تعريف صحيح الاجتهاد والفقه قصدا الى ادخالها في المقومات مع ان دخولها غير معقول في نفسه حسبما مر كما لا يخفى الثاني مما ذكره المعاصر المذكور ايضا وحاصله ان قيد الظن مستدرك بل مفسد لعكس الحد لان المقصود به الاحتراز عن الضروريات او القطعيات والاول خارج عن الاستفراغ والثاني لا يجوز اخراجه لان الاجتهاد قد ينتهي الى القطع وفيه ان مصطلح القوم منعقد على تخصيص الاجتهاد بالظنيات كما صرح به غير واحد منهم فان اراد تجديد اصطلاح فلا مشاحة لكنه لا يخرج من نوع حزازة لانه عدول عن الطريقة المتداولة المعروفة بلا ثمرة وتكثير مع ان التكثير في تخصيص القوم له بالظنيات ظاهرة وهي اختصاص جملة من مباحثهم به كبحثهم عن تجزيه وتشاجرهم على قبوله للتجزية بقول مطلق فاذ القطعي لا يبحث عن تجزيه ولا كلام في حجية قطع المتجزي في حقه ثم اقول الفقيه اما ان يستفرغ وسعه في تحصيل القطع او الظن او احدهما وعلى التقادير اما ان يحصل القطع او الظن او لا يحصل شيئا منهما فان اريد من خروج القطعيات خروجها بنفسها فالظنيات ايضا كذلك لان الاجتهاد من جنس الاستفراغ وهو لا يصدق على شيء منهما وان اريد خروج الاستفراغ الموصل اليها فهو انما يتم على التقدير الاول خاصة لا مطلقا كما ادعى نعم لو اريد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن تحصيل الظن بطريق الاستفراغ خرجت القطعيات مطلقا لكنه خلاف الظاهر الثالث ان طرد الحد غير مستقيم اما اولا فلصدقه على استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بالحكم الشرعي الاصولي مع ان ذلك لا يسمى اجتهادا بهذا الاصطلاح حقيقة بل يختص الاجتهاد في مصطلحهم هنا بالمباحث الفرعية فلا بد من زيادة قيد الفرعي ليخرج ذلك واما ذكره الفاضل المعاصر من ان المبادر من الشرعي الفرعي فلا حاجة الى التقييد فما لا وجه له فان قلت المسائل الاصولية يطالب فيها بالقطع فلا يستفرغ الوسع في تحصيل الظن بها على ان المباحث الفرعية قلت هذا ممنوع اذ الظنون التي قام قاطع على اعتبارها كظاهر الكتاب والسنة يصح التعويل عليها في الاصول والفروع كما ان الظنون التي لا قاطع على اعتبارها لا اعتداد بها في شيء منهما فالتفصيل غير سديد مع ان

عدم الاعتداد بالظن لا ينافي استفراغ الوسع في تحصيله وهو كاف في فساد الطرد الا ان يراد به الاستفراغ المعتد به لكن لا دلالة للحد عليه واما ثانيا فلصدقه على استفراغ الفقيه وسعه الظن بفتوى غيره باعمال القوانين اللفظية في استنباط مراده من كلامه والجمع او الترجيح بالوجوه المعتبرة عند وقوع التعارض في نقله اذ يصدق على فتوى المفتي انه حكم شرعي ولو في الجملة ولو سلم ان المراد ما هو حكم شرعي في حق المستفرغ او مقلديه او ما هو حكم شرعي في الواقع ويكون استفراغه باعتبار كونه حكما شرعيا في حقه صدق على استفراغه الوسع في معرفة فتوى غيره عند عدم تمكنه من الاجتهاد فيما يحتاج اليه ما الفتوى وقتا وفقد كتب بعض مراجعها او لعضو ناظره بناء على جواز التجزي ولا ريب ان الاستفراغ المذكور لا يعد في الاصطلاح اجتهادا ويمكن الجواب عن هذا وعن سابقه باعتبار قيد الحيثية في الفقيه فان الاستفراغ في المواضع المذكورة ليس من حيث كونه فقيها بل اصوليا او مقلدا لكن لا يتم هذا على ما حققه في معنى الفقه مع ما في التعويل على قيد الحيثية من الخفاء فالاولى ان نزاد بعد قيد الفرعي قولنا عن الادلة التفصيلية فيندفع الاشكال واما ثالثا فلصدقه على استفراغه الذي لا يترتب عليه تحصيل الظن اذ صرف الوسع في طلب شيء لا يستلزم الوصول اليه مع انه لا يسمى اجتهادا فان الذي يستفاد من زعمهم ان الاجتهاد عبارة عن تحصيل الظن بالحكم على الوجه المعتبر ويمكن دفعه بان المراد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن تحصيل الظن بطريق الاستفراغ ولا يخفى بعده وربما امكن الالتزام بان مجرد الاستفراغ اجتهاد وان لم يترتب عليه حصول الظن الرابع ان الظاهر من استفراغ الوسع بذل تمامه وهو غير لازم والا لادى الى صرف تمام الوقت في تحصيل مسألة واحدة والجواب ان المراد باستفراغ الوسع ما هو المعتبر في عرف المجتهدين لا الاستفراغ العقلي والعقد المعتبر امر معروف وهو ما يحصل به الظن بعدم الظفر بالمعارض ظنا يعتد به فلا يلزم جهالة الحد ولا ينافي ذلك تفسير العضدي له ببذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه اذ المراد باحساس العجز ظنه لئلا يلزم الاشكال المذكور ثم قد يطلق الاجتهاد

على الملكة التي يقتدر بها الفقيه على الاستنباط المذكور اذ كثيرا ما يقال فلان مجتهد ويراد
انه له الملكة المذكورة وعرفه البهائي بهذا الاعتبار بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم
الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة فالملكة جنس يشمل سائر الملكات قال الشارح
الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك
ملكة بل كان حالا ولا يخفى ان اطلاق القيد على الملكة ونسبة الاخراج اليه وجعل المخرج
المستنبط المخصوص تعسف وخرج بقوله يقتدر على الحكم الملكة التي يقتدر بها على
استنباط غير الحكم ان قلنا بجواز التجزي في الاجتهاد فالوجه ان يجعل اللام للجنس لا
للاستغراق والعجب من الشارح المذكور انه جعل اللام للجنس ليدخل المتجزي مع انه صرح
او لا باعتبار الملكة في الاجتهاد وعدم الغيرة بالحال مع ان مرتبة الحال مرتبة التجزي والفرق
بين الملكة والحال ان الملكة قوة راسخة يعسر زوالها والحال قوة يسهل زوالها وخرج بقيد
الشرعي الحكم العقلي وشبهه وبالفرعي الاصلي وبقوله من الاصل الحكم الضروري قال الشارح
المذكور وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى
زمان اما للتعارض الادلة او لعدم احضار الدليل و للاحتياج الى التفتيش انتهى اقول
لم يكن ذلك خارجا حتى يحتاج الى القيد المذكور لادخاله بل التحقيق ان القيد بقوله
فعلا استدراك لان ذلك ماخوذ في الاستنباط وهي معنى الملكة فيرجع الحد الى ان الاجتهاد
ملكة الملكة وفساده واضح ويمكن توجيهه بجعل قوله او قوة قريبة عطفا على الملكة على
انه يكون المعنى ان الاجتهاد اما ملكة الاستنباط الفعلي الحاصل او قوة قريبة من الاستنباط
الفعلي وح فيه قول الشارح وبالقوة القريبة يدخل الى اخر ما ذكره لكن يرد عليه مع عدم
ملائمة الترديد للتعريف ان القوة القريبة من الاستنباط ربما تتناول القوة القريبة
من الاجتهاد فلا يتم طرد التعريف واعلم ان الفرق بين الفقه والاجتهاد من وجوه الاول
ان الفقه هو العلم او ملكته والاجتهاد هو استفراغ الوسع او ملكته واحدهما غير الاخر الثاني
ان المعتبر في مقام الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعي وفي مقام الفقاهة تحصيل العلم به
والظن انما يستفاد من الادلة التفصيلية والعلم انما يحصل غالبا من الدليل الاجمالي واسناده
الى الادله

الى الادلة التفصيلية كما وقع في جملة مبني بظاهره على نوع من التسامح الثالث ان النظر غالبا
في مقام الاجتهاد الى الواقع وفي مقام الفقاهة وقد يتخلف وموارده غير خفي على العارف
فضل وحيث علمت ان الملحوظ في مقام الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعي فاعلم ان المراد به الظن
المعتبر في معرفة الحكم الشرعي وهو يختلف باختلاف اراء المجتهدين فمن يرى ان المعتبر منه
ظنون خاصة فالاجتهاد في حقه تحصيل تلك الظنون ومن يرى ان المعتبر منه مطلق
الظن فالاجتهاد في حقه تحصيل مطلق الظن وقد عرفت مما حققناه في حجية خبر الواحد
صحة القول الاول وان المعتبر في حقنا ليس الا ظنونا خاصة وبينا هناك بطلان القول
بحجية مطلق الظن ولا بأس بان في المقام بايراد بعض الكلام عليه فنقول قد استدل على
بطلان هذا القول بعموم الايات الناهية عن العمل بالظن والمشتمل على عدم ذم العامل
به كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله جل شانه ان يتبعون الا الظن ونحو ذلك
واورد عليه بان عمومها انما يحمل على البحث بالظهور ولا يفيد الا الظن فان ثبت عدم جواز العمل
بالظن لزم عدم جواز العمل بها ايضا وهذا يلزم من وجوده عدمه فهو محال واجيب
بوجهين الاول ان حجية ظواهر الكتاب اجماعية فيصح اثبات عدم حجية سائر الظنون
بهذا الظن لقيام القاطع على حجيته واعترض عليه بعض المعاصرين بما يرجع محصله
الى وجوه الاول المنع قيام الاجماع على ذلك مطلقا وان القدر المسلم منه حجيته متفاهم
المخاطبين لان الكتاب ورد بلسانهم والفهم يختلف باختلاف الزمان فاثبات حجيته
متفاهم المتاخرين عن زمن الخطاب اما باعتبار انسداد باب العلم في معظم الموجب لفتح باب
الظن وهذا يقتضي حجية ظاهر الكتاب من حيث انها مظنونا مطلقا لا من حيث كونه ظنا
كتابيا ونحن نقول بذلك واما من جهة ان القران من قبيل كتب المصنفين الذين يقصد
بها بقاؤها من الدهر ليستفيد الناظرون اليها المقاصد على حسب افهامهم ويعملوا
بمقتضى متفاهم وهذا مم لاسيما في الاحكام الفرعية ولا ينافي في ذلك تعلق الغرض
ببقاء القران لحصول الاعجاز بملاحظة اسلوبه واما حديث التمسك والاخبار الدالة
على عرض الاخبار المتعارضة على الكتاب فلا دلالة لها على التمسك بما يفهم من القرآن

والعرض عليه لامكان ارادة التمسك بما علم المراد منه من القران والعرض عليه غاية الامر
ان يستظهر منها المعنى الاول فينقل الكلام الى التمسك بهذا الظهور فيثبت المطلوب على التقدير
الاول ويبتني حجيتها على التقدير الثاني على شرعه بان تكون تلك الاخبار من قبيل كتب
كتب المصنفين وهذه الدعوى بعيدة في الاخبار جدا الثاني انه ان اريد بحجية ظواهر
القران حجية الظن المستفاد منه من جهة كونه مستفادا منه فهذا بط قطعا للاجماع
على عدم جواز العمل به الا بعد النظر في المعارض وارتكاب العلاج وان اريد حجيته بعد ذلك
فلا ريب في ان الظن الحاصل بعد ذلك ليس ظنا حاصلا من الكتاب بل من ملاحظة مجموع
الادلة فيخرج عن مورد الاجماع الثالث ان عموم هذه الايات مخصص ببعض الظنون كالبينة
والاقرار وقد وقع النزاع في حجية العام المخصص فكيف يمكن دعوى الاجماع على حجية هذه الايات
لا يقال هذا النزاع راجع الى النزاع في ان العام المخصص هل هو ظاهر في الباقي او لا فالقائل
بالحجية يدعي ظهوره فيه كما ان المنكر لها يمنع ظهوره فيه ولا قائل بعدم الحجية مع تسليم الظهور
فاذا ثبت عندنا ظهوره فيه ثبت حجيته فيه للاجماع على تقدير ظهوره لانا نقول انما
انعقد الاجماع على حجية ما هو ظاهر واقعا لا ما هو ظاهر في اعتقاد مدعيه اذا لم يكن
ظاهرا واقعا والمانع هنا يمنع من ظهور العام المخصص في الباقي واقعا ويرى انه ظهوره
في اعتقاد مدعيه خاصة فكيف يساعد على حجيته الرابع ان الاجماع المدعى على حجية
ظواهر القران ان كان على حجيتها في الجملة فلا يجدي في الاستدلال بظاهر هذه الايات وان كان
على حجيتها بطريق العموم فهذا يستلزم حجية ظاهر هذه الايات في عموم المنع العمل
بظاهرها فيعود الاشكال لانه عمومها مخصص بالاجماع المتقدم لانا نقول هذا مردود
اولا فلان التخصيص يستلزم ان يكون المخصص مغايرا للمخصص لان قضية كل منهما منافي الاخر
فلا يصح فرض كونهما امرا واحدا وهو الاجماع المدعى في المقام ولا سبيل الى دعوى اجماعين
احدهما على المخصص والاخر على المخصص لان مرجع الثاني الى الاول فلا يتعدد واما ثانيا
فلان تخصيص ذلك يوجب تخصيص الاجماع فيلزم ان يكون الاجماع ظنيا اذ لا تخصيص
الا في العام الظني فان قيل قيام الاجماع على حجية كلما هو في الكتاب فنجعل بعض مدلولات القطعية

لحجية كل ظاهر من الكتاب غير هذا العموم قرينة على التجوز في بعض اخر وهو تخصيص العموم
المذكور بغير تلك الظواهر قلنا ليس هذا اولى من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة
فيحتاج الى دعوى اجماع اخر على هذا التخصيص فيعود الاشكال المتقدم والجواب اما
عن الاول فبان الاجماع منعقد على حجية ظواهر الالفاظ السالمة عن المعارض والاعتماد
عليها في الكشف عن مراد المتكلم من غير فرق في ذلك بين المخاطب وغيره بدليل ان الاطلاع
منهم على خط الاقرار والوصية والعقد والايقاع وغير ذلك وان لم يكن مخاطبا بها ولهذا
ترى ان الرواة يعتمدون على ما سمعوه من المعصوم في مخاطباته غيرهم كاعتمادهم على ما سمعوه
منه في مخاطباته اياهم فمنع الاجماع على حجية ظواهر الالفاظ في حق غير المخاطبين ناشئ
عن قلة التدبر ولو تشبث لادعيت الضرورة على ذلك اذ لا يجد احدا من الموافق و
المخالف يتخالف في ذلك بل الظاهر انه مما استمر عليه جميع ارباب المذاهب والاديان ولولا ذلك
لما استقام لهم النظام ومخالفة الاخبارية في حجية ظواهر القران غير قادحة لان مثل
هذا الخلاف النادر لا يقدح في تحقق الاجماع مع ان الذين يعتد بمقالتهم من الاخبارية
لا يخالفون في صحة القاعدة التي قررناها من حجية ظواهر الالفاظ عند سلامتها عن المعارض
ولهذا انهم يتمسكون بظواهر الاخبار اذا سلمت عن المعارض وانما يمنعون من حجية ظواهر
القران لدلالة بعض الاخبار عليه انهم في الحقيقة انما يمنعون من حجية تلك الظواهر
لعدم سلامتها عن المعارض فاذا لم يقم دليل على ذلك بقيت ظواهر الكتاب عندهم حجة
تحت العنوان المتفق عليه على حجيته فاتضح مما قررنا بطلان الفرق بين الكتاب والسنة
وكتب المصنفين وغيرها في حجية ما يستظهر من الفاظها على المراد نعم هناك فرق من جهة
اخرى وهي كون الكتب المصنفة خطابا الى الذين لهم اهليته فهم تلك الخطابات وان تاخر
وجودهم عن زمن الخطاب بخلاف السنة فان خطاباتها مختصة بالمشافهين و في الكتاب
وجهان وقد مر تحقيق القول فيه في محله واما عن الثاني فبانا لا نقول بحجية ظاهر الكتاب
حتى يبعد الفحص عن المعارض من الناسخ والمخصص ويجوز الاعتماد عليه من غير العثور عليه بطريق
معتبر ولا يلزم من ذلك خروج الظاهر عن مورد الاجماع لان الظن انما يستند الى المقتضي

لا اليه ولا الى عدم المانع والا لم يتحقق ظن لفظي اصلا لاستناده دائما اليه والى عدم قرينة
توجب الخلاف وهو واضح الفساد والظن المستفاد من الكتاب انما يستند اليه بشرط
عدم المعارض لا اليه والى عدم المعارض واعلم ان قضية ما قررنا حجية ما علم كونه
ظاهرا حين ورود الخطاب على تقدير انتفاء القرائن الخارجة وبقيت فيما ظن كونه
ظاهرا حين الخطاب بمعونة اصالة عدم النقل ونقل اللغويين بضميمة عدم القول با
لفصل واما عن الثالث فبان النزاع في حجية العام المخصص راجع الى النزاع في الظهور كما
اشار اليه والاجماع وان انعقد على حجية ما هو ظاهر واقعا لكن لا سبيل الى تعيين الامور
الواقعية الا بالعلم او بما علم قيامه فاذا علمنا بان العام المخصص ظاهر في الباقي علمنا با
ندراجه في محل الاجماع الا ترى انا لو علمنا بنجاسة الكفار بالاجماع ثم علمنا بالدليل ان المجسمة كفار علمنا
بدخولهم في مورد الاجماع وان فرض وقوع النزاع في كفرهم وكذا لو ظننا ذلك بظن
معتبر لو لم نعلم بشيء من الامرين لكن ليس المقام من هذا القبيل وهذا واضح جدا واما
عن الرابع فبان الاجماع انما انعقد على حجية كل ظاهر لا يعارضه ما هو اقوى منه وان
كان الاقوى ذلك الاجماع وبعبارة اخرى قام الاجماع على حجية كل ظاهر لا ينافي ذلك
الاجماع ولا غيره من سائر الحجج التي هي اقوى من ذلك الظاهر لامتناع قيامه على حجية ظاهر
يخالفه او يخالف ما هو اقوى منه وظهر من ذلك سقوط ما زعم من ان ذلك يوجب
تخصيص الاجماع واما اشكال لزوم اتحاد المخصص والمخصص فواضح الاندفاع اذ يكفي
فيه المغايرة الاعتبارية مع انه لا تخصيص في المقام اصلا اذ الحكم الثابت بالاجماع في نفسه
خاص بمورد معين كما عرفت ثم انه تنبه لورود الاشكال المذكور على مذهبه من حجية
مطلق الظن لانسداد باب العلم وبقاء التكليف فان تخصيص هذه الآيات بغير الظن الحاصل بعد
باب العلم ليس باولى من تخصيص الدليل العقلي بعموم هذه الآيات فتفصى عنه بان عموم الآيات
عموم ظني فيجب تخصيصها بعموم العقلية فانه عموم قطعي واجاب عن لزوم تخصيصها بالقياس
والاستحسان بوجوه من نقلها مع بيان فسادها في مبحث خبر الواحد وهو كما ترى
تخصيص الدليل الظني هنا يستلزم تخصيص الدليل القطعي بغير ذلك الظن قطعا فيبقى الاشكال

بامتناع

بامتناع تخصيص القواعد العقلية فلا مخلص له الا بالوجوه التي ذكرها في امر القياس
والاستحسان مع ان ورود هذا الاشكال عليه مبني على ان يكون قضية القاعدة العقلية
منع باب الظنون الشانية كما التزم به في بعض تلك الوجوه وايضا هو فاسد كما اشرنا اليه عند نقله
ثم اورد في تقريب منع الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث كونها ظواهر الكتاب بان
هذا الاجماع ان كان مستفادا من عمل الصحابة والتابعين واصحاب الائمة حيث كانوا
يستدلون بظواهر الكتاب ففيه انه لم يعلم انهم كانوا يستدلون بها من جهة كونها ظواهر
لجواز حصول القطع لهم بسبب القرائن والامارات واحتجاجهم باعتبار حصول
القطع بها وان كان مستفادا من كلام اصحابنا المصرحين بحجية الكتاب واحتجاجهم
بظاهره ففيه انه لم يتبين انهم يقولون بحجية ظواهره من حيث انها ظواهر لجواز ان يكون
تعويلهم عليها من حيث انها مفيدة للظن المطلق ولا يخفى ما فيه من التكلف والاعتساف
والخروج عن جادة الانصاف اذ ما ذكره في حق الاوائل من جمودهم في التمسك بالكتاب
على ما كان مفيدا للقطع بفساده كما يظهر لمن هو مقطوع بفساده كما يظهر بالتتبع فيما حكي
عنهم من مواضع الاحتجاج لانها اكثر من ان تحصى بحيث يحيل العادة وقوع العلم بها في محل الخلاف
على القرائن المفيدة لاستفادة القطع مع انا نراهم يقتصرون في مقام الاحتجاج على
الادلة الاتية ولا ينبهون الخصم على وجود القرائن ودعوى ان القرائن كانت معلومة عند
الخصم في جميع موارد الاحتجاج مكابرة جلية ولم نقف منهم على من يرد على خصمه بان
الاية ظاهرة وهي ليست بحجة ودعوى القرائن عنه واضح واما ما ذكره في حق الاواخر
فاوضح فسادا فان حجية الكتاب عندهم من جهة الاجماع بل الضرورة والاخبار المتواترة
لهذا نراهم اخذا انهم ابنهوا على حجيته ذكروا ذلك ولو كان الامر كما ذكر لاحتجوا عليه بان
الكتاب مفيد للظن وكل ما يفيد الظن فهو حجة الثاني ان المستفاد من الآيات صريحات انما هو حرمة
العمل بالظن الذي لا قاطع على حجيته والظن الحاصل من الكتاب قد قام الاجماع على حجيته
فهو خارج عن مورد الآيات فلا حاجة الى ارتكاب التخصيص في عمومها واعترض عليه المعاصر
المذكور بان الاجماع على تقدير تسليمه انما قام على وجوب العمل بما هو المظنون من الكتاب

وهو لا يصير الظن علما والضمير المجرور في قوله جل شأنه ما ليس لك به علم راجع
الى الموصول بنفسه وارجاعه الى وجوب العمل به بان يكون المعنى ما ليس لك به
علم ولا بوجوب العمل به يوجب الخروج عن الظاهر بغير قرينة وحمل الآيات الناهية
عن العمل بالظن على الظن الذي لا قاطع على حجيته تخصيص صريح فكيف يقول لا حاجة
اليه وغير ذلك مما لا يخفى فان الاحكام التي يظن بثبوتها بالظنون قام قاطع على حجيتها
احكام فعلية قطعا وان كان كونها احكاما اولية اي ثابتة لا بسبب جهل المكلف
عن اصابة الواقع ظنيا فالمقتضي لتلك الاحكام لا يقتضيها من جهة ظنه بانها
احكام اولية بل من جهة علمه بانها احكام فعلية سواء كانت واقعية اولية
ولا توقف علمه بالاعتبار الثاني على ظنه بالاعتبار الاول لا يصير مقتضيا للظن بل
مدار العمل على العلم خاصة والظن انما يشخص موضوعه ويحقق مورده فظاهر
ان الظن بالحكم لا يصير علما به ولكن المظنون باعتبار يصير معلوما باعتبار اخر فالضمير
المجرور في الاية يرجع الى الموصول باعتبار نفس معناه ولا حاجة الى ارتكاب تجوز او تخصيص
وكذا الكلام في اية الاثم مع ان اثر الاشكال فيها اهون لانها انما تضمنت الذم على اتباع
محض الظن كما هو قضية الحصر والاتباع هنا على تقدير الاغماض عما قلناه للمجموع المركب
من العلم والظن والى ما حققناه هنا يرجع ما ذكرناه في توجيه تعريف الفقه بانه العلم
بالاحكام من ان المراد بالعلم معناه الحقيقي وبالاحكام الاحكام الظاهرية فان محصله ان
الفقه هو العلم بالاحكام الفعلية وان كان ادلتها الدالة على كونها اولية ظنية والى هذا
البيان يرجع ما قيل من ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم فان المراد ان ظنية الطريق
الموصل الى الاحكام من حيث كونها اولية لا تنافي العلم بتلك الاحكام من حيث كونها احكاما
فعلية واما ما زعمه المعاصر المذكور في الحد من ان المراد العلم بظن الاحكام ففيه
ما فيه لان العلم بالظن كالعلم بالعلم ليس من الفقه في شيء وانما الفقه هو العلم بالاحكام
الفعلية التي تقترن غالبا بالظن بانها احكام اولية واطلاق الحكم على هذا الحكم الفعلي
حقيقة قطعا وان كان ظاهرها بالمجازية اطلاقه على الحكم الواقعي مع انتفاء فعليته

ودعوى

ودعوى ان الحكم الظاهري هو مجرد وجوب العمل بمقتضى الدليل واضح لان وجوب العمل
بالدليل متفرع على ثبوت مقتضاه في نفسه ولو مجردا عن اعتبار الاولية او مستلزم
لثبوت مقتضاه به فكيف يكون نفسه مع ان الحكم الظاهري ينقسم في نفسه الى الاقسام
الخمسة التكليفية والوضعية فلو كان مجرد هذا الوجوب لانحصر في قسم واحد فاتضح
مما قررنا ان الوجوه التي اوردها على الجوابين غير واردة عليهما بل التحقيق في المقام ان يقال
هذه الآيات انما تدل على حرمة العمل بالظن الذي لا قاطع على حجيته فان العمل بالظن الذي
قام قاطع على حجيته اما ان يكون من باب العمل بالقطع دون الظن كما مر او تخصيص عموم
الاية لجواز تخصيص الكتاب بالقاطع اجماعا فيبقى الكلام في اثبات حجية الظن با
الاحكام فاذا قام قاطع عقلي او نقلي على حجيته مطلقا اي بعض انواعه مطلقا او في
امثال زماننا وجب العمل به والآيات المذكورة لا تدل على عدمه فالذي يليق بمن يرى نفسه في
العلماء ان يدفع الاحتجاج بالآيات على حرمة العمل بالظن بقيام الدليل القاطع على حجية
مطلق الظن في زماننا او ظنون مخصوصة ويعقد البحث على بيان الدليل ثم اعلم ان الظن الفعلي
يساوق المظنون الفعلي كما ان الشأني والظن بالمعنى الاعم يساوق المظنون بالمعنى الاعم ولا ريب
في ان الشارع قد اعتبر جملة من انواع الظاهر مطلقا او بالنسبة الى صنف مخصوص من الاحكام كا
ليد والشهادة باقسامها بالنسبة الى موارد ها المفصلة كاليد والشهادة باقسامها بالنسبة
الى موارد ها وقول المنكر مع يمينه وقول المدعي مع يمينه المردودة او نكول المنكر على
الخلاف والحكم بالبناء على وقوع ما شك فيه بعد تجاوز المحل وعلى طهارة الماء والكامل والصابون
وعموده واتقاعاته وباسلام من يوجد في دار الاسلام وكون ما يوجد في
ايدي المسلمين من اللحوم والجلود مذكى ونجاسة غسالة الحمام وطين الطريق بعد ثلثة
ايام على القولين بهما للنص وبقول المرأة في استحقاقها تمام المهر بعد ان خلا بها زوجها فادعت
وقوع الدخول وانكره الزوج على قول جماعة وبقول من يدعي من الزوجين صحة العقد اذا
تنازعا في صحته على ما حكاه العلامة في القواعد وبقول البايع في تمام المبيع المقبوض
اذا ادعى المشتري نقصانه مع حضوره وقت الاعتبار الى غير ذلك من النظاير فالشارع

قد اعتنى بالظاهر اعني ما شانه افادة الظن وان لم يفدها عند الكل والبعض في هذه
الموارد ولو مع التمكن من تحصيل العلم ثم لما كان مقتضى الظ غالبا مخالفا للاصل
وقد ثبت اعتباره في جملة من الموارد وتقديمه على الاصل صح ان يقال اذا تعارض
الاصل والظ قدم الاصل في مواضع قام الدليل فيها على تقديم الظ فان المراد بالتعارض
ان يقتضي كل منهما ما يخالف مقتضى الاخر وهذا لا يقتضي ان يكون الظ حجة في نفسه
ما لم يعارضه عارض كما زعمه المعاصر المذكور فاستشهد بكلام الشهيد الثاني في
تمهيد القواعد حيث قال في خاتمة باب التعارض والترجيح الاصل والظ قد تعارضا
الى اخر ما ذكره على حجية الظ في نفسه نظرا الى ان الاصل من الادلة الشرعية ولا يعقل
معارضة الظ له مع كونه دليلا وذلك لما عرفت من ان المراد بالتعارض مجرد تنافيهما
في المقتضى وهذا لا يقتضي حجية الظ في نفسه ولو سلم ظهوره اعتبار التعارض في ذلك فلا بد
من الخروج عن هذا الظ لوجود القرائن الدالة عليه اذ قد صرح في الكتاب المذكور
بان الغالب تقديم الاصل على الظ حيث لا دليل على حجية الظ وقال في الروضة في دفع الاحتمال
الذي حكيناه عن العلامة في مسئلة المهر ان الاصل مقدم على الظ الا فيما ندر ويستفاد
من هذا الكلام ونظائره ان الظ ليس معتبر في نفسه وان حجيته في بعض الموارد و
لدلالة الدليل اذ لو كان الظ دليلا في نفسه لوجب الخروج به عن مقتضى الاصل ولم يعقل
تقديم الاصل عليه الا في صورة نادرة اذ الاصل على ما صرحوا به وساعد عليه دليل
حجيته انما يكون دليلا حيث لا دليل على الخلاف مع ان الدليل على حجية الاصل ثابت معلوم
كما حققناه في محله واما الدليل على حجية الظ في نفسه فلم نقف عليه ولا اشار اليه
احد فان زعم ان تقديم الظ على الاصل في الموارد التي ثبت تقديمه عليه مما يرشد الى ان
المناط هو الظهور فيسري اعتباره الى سائر الموارد ففساده واضح لان المستفاد
من الادلة الدالة على تقديم الظ في بعض الموارد حجية ظواهر خاصة بدليل ما اعتبر فيها
من الشرائط الزائدة على اعتبار الظهور الا ترى ان من اقسام الظاهر الشهادة وهي لا تقبل
على النفي ولا من فاسق ولا من المتهم ولا من الناس في غيرها استثني ولا مما دون العدد المعتبر

وهو

وهو يختلف باختلاف الموارد ولا من الصبيان ولا من اهل الكتاب في غير ما استثني الى غير ذلك
وان حصل الظن بها وتقبل الشهادة المعتبرة وان لم يحصل الظن بها وكذلك الحكم في اليد
واليد واليمين في موارد هما فظهر ان الشارع قد نصب هذه الامارات بشرائطها التي
قد اعتبرها بالنسبة الى موارد خاصة والزمنا بالعمل بها فيها على وجه التعبد
فاذا لم يكن العبرة بالظن في موارد ثبوتها على ما يستفاد من ادلتها فكيف يستفاد منها اعتبار
الظن في سائر الموارد ثم عمم حجية الظن في الموضوعات الى حجيته في الاحكام نظرا الى
المناط المذكور غلط في غلط ودعوى ان من الموضوع ما هو سبب والسبب من جملة الاحكام
الوضعية وهم واضح لوضوح الفرق بين السببية والسبب كالوجوب والواجب والذي يعد
من باب الحكم هو الاول دون الثاني فان الثاني موضوع للاول وليس من باب الحكم فان قلت
اذا لم يكن الظ حجة في نفسه فاي فائدة لعقد باب في تعارض الاصل والظ مع ان ترتب
بوجود الدليل لا بنفس الظهور ولا ريب ان الدليل يقدم على الاصل قلت فائدة عقد هذا
الباب التنبيه على المواضع التي وجد فيها الدليل على العمل بالظ وبيان ان الظهور بمجرده لا
يصلح دليلا على الاثبات كما يستفاد ذلك من سياق عبارة الشهيد الثاني في تمهيد القواعد
مع ان العاقد لهذا الباب نادر من العلماء فلا يعبد بمقالته وعلى تقديره عدم مساعدة كلامهم
على هذا التنزيل وقد توهم بعضهم حجية الظ في بيان معنا الدعوى فيقولون هل المدعي من يدعي
خلاف الاصل او من يدعي خلاف الظ والتحقيق ان المدعي من يدعي خلاف الاصل الا فيما قام
الدليل على خلافه ومن يعتبر الظ في هذا لا يريد به مطلق الظ بل ما يكون ظهوره ناشيا
عن ملاحظة الغالب في العادة يدعي ان هذا المعنى هو المفهوم من المدعي فيلزمه بالبينة
على عموم الروايات وليس في هذه المقالة ما يوجب حجية مطلق الظن في مطلق الموضوعات
فضلا عن الاحكام ثم بعد ثبوت حجية جملة من الظنون فلا حاجة الى التصرف في اليقين
في قولهم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله بحمل اليقين على ما يعم اليقين والظن المعلوم اعتباره
كما زعمه الفاضل المذكور اذ الظن المعلوم اعتباره يرجع الى اليقين بناقضية الناقض فيكون
النقض حينئذ باليقين لا بالظن وان وقع في طريقه وقد مر تحقيقه ثم انه استشهد على حجية

مطلق الظن باحتجاج الشهيد على العمل بالظن بتقدير بعض الفوات بانه راجح فلا يعمل بالمرجوح
وعلى حجية الشهرة بقوة الظن في جانب الشهرة وباحتجاج العلامة على حجية الاستصحاب بانه
لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي الفساد فان قضية التعليل
المذكور في هذه الموارد حجية مطلق الظن وباحتجاج العلامة بالشهرة في بعض مسائل
الحج الذي ... وتردده في الحاق غير صوم شهر رمضان من الصوم الواجب في بطلانه بتعمد
الجنابة من جهة الاصل واطلاق كلمات الاصحاب فلولا ان الظهور المستند الى كلمات الاصحاب
حجة عنده لما كان التردد وجه اذ التردد انما يكون عند تعارض الادلة واستقامة المرجح اقول
اما احتجاج الشهيد على العمل بالظن في المقام الاول بر... فيمكن ان يكون ناظرا الى
تعذر تحصيل اليقين بالبراءة عليه لا سيما اذا قلنا بعدم وجوب رعاية الترتيب عند الشك
مطلقا او كان ذلك مع كثرة الفوائت بحيث يتعذر او يتعسر تحصيل اليقين برعاية الترتيب
بينها بالتكرار اذ مع الظن بالتقدم يحتمل وجوب العمل بمقتضاه فينبغي العمل بمقتضاه فينبغي
العمل بمقتضاه لتحصيل العلم بالبراءة خصوصا على القول بجريان اصل العدم في ماهية
العبادات واما احتجاجه بقوة الظن على حجية الشهرة فهو لا يقتضي القول بحجية مطلق
الظن كما زعم بل خصوص الظن القوي بدليل استناده الى قوة الظن لا الى مجرد الظن ومع ذلك
فيمكن ان يكون اعتماده في حجية الشهرة على عموم قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك بناء على تناوله
للفتوى ويكون التعليل بقوة الظن للتقريب والتأييد وكثيرا ما يوجد في كلامهم الاحتجاج
بالمؤيدات والمقربات مع ترك ذكر الدليل تعويلا في ذلك على الوضوح وعموم ويمكن
ان يريد بقوة الظن كون الظن الناشئ من الشهرة ظنا متاخما للعلم بحيث يطمئن به النفس فيكون
من اقسام العلم العرفي المعتبر في جميع الموارد كما ادعاه بعضهم في اخبار الثقة ويكون الفرق
بينه وبين الاجماع باعتبار ان الحاصل في الاجماع العلم وفي الشهرة الظن القريب اليه واما
احتجاج العلامة في مسئلة الاستصحاب بالظن فقد تقدم الكلام فيه وحكينا بناءه على التقرب
والرد على العامة مع الاغماض عن ذلك فنسبة الغفلة الى العلامة في هذا الاحتجاج اقرب
من الاحتجاج بكلامه وقد يوجد مثله في كلام مثل العلامة والشهيد الاحتجاج في بعض المسائل

عبا

بما ظاهره قياس مستنبط محض حتى شنع عليهم بعض الفوائد المدنية بذلك ولكن
العارف بمذاقهم يعلم انهم قصدوا بذلك التقريب والرد على العامة بما هو على
مذهبهم او انهم يعلمون في ذلك تنقيح المناط وان خفي علينا لانهم يرونه قياسا مستنبطا
ومع ذلك يعملون به وعلى هذا فتنزيل كلامهم في المقام ونحوه لمعرفة مقاصد
العلماء يستدعي نظرا اخر لا يسع الوقوف على ما لهم من المطالب الا العارف الفطن
المدرب وليس شأن كل واحد من الانام الاقدام في ساحة هذا المقام واما احتجاج
العلامة بالشهرة في مسئلة الدين فالكلام فيه كالكلام في مقالة الشهيد في
الشهرة واما تردده لظاهر كلام الاصحاب فالظ من جهة كونه ظهور كونه اجماعا
وتردده في حجيته خلاف هذا الاجماع ولو كان هذا الظهور عنده معلوم الحجية لما كان
التردد بينه وبين الاصل وجه اصلا لما عرفت من ان الاصل لا يعارض الدليل
فصل ينقسم المجتهد الى مطلق ومتجز فالمجتهد المطلق من كان له ملكة تحصيل الظن
بجملة يعتد بها من الاحكام عن ادلتها التفصيلية على وجه يعتبر عرفا ولا يقدح
قصوره نظره عن تحصيل الظن بالبعض ان كان قصورا عارضا كما هو المتصور عادة
في حق من له الملكة وانما لم نعتبر ملكة تحصيل الظن بالكل لما علم قطعا انه لا يتفق
عادة فان الادلة قد تتعارض ولذا تردد كثير من المجتهدين في جملة من الاحكام كالمحقق
والعلامة والشهيدين واضرابهم مع ان احدا لم يقدح بذلك في اجتهادهم فان
ترددهم انما هو في مقام الاجتهاد والا فلا تردد في مقام الحكم والمتجزي من ظن
بعض الاحكام عن ادلتها من غير ملكة يعتد بها او كان له ملكة تحصيل الظن بجملة لا يعتد
بها والمعروف بينهم ان المجتهد المطلق من كان له ملكة تحصيل الظن في جميع الاحكام
والمتجزي من له ملكة البعض خاصة ويشكل عليهم بما مر فان المجتهد المطلق له ملكة
تحصيل القطع في بعض الاحكام وليس له ملكة تحصيل الظن في البعض ايضا نعم لو فسر
الاجتهاد بملكة معرفة الاحكام النظرية عن ادلتها التفصيلية صح تقسيمه باعتبار
معرفة الكل والبعض خاصة الى مطلق ومتجز لكنه خلاف المعروف كما عرفت ويظهر

من العصابة في دفع بعض حجج القول بالتجزي ان المعتبر في الاجتهاد المطلق انما هو العلم
بجميع المأخذ وان لم يعلم بالبعض لتعارض الادلة وهو غريب والتحقيق ما ذكرناه
واما المجتهد المطلق فلا ريب في ان ظنونه التي ادى نظره اليها حجة في حقه وفي
حق مقلده بعد تحقق الشرائط وهو اجماعي بل ضروري ويدل عليه هنا
الى ذلك العقل والنقل اما الاول فلان انسداد باب العلم المعلوم بالوجدان
وبقاء التكليف بالاحكام المعلوم من الدين يوجبان عقلا جواز تعويل العالم بالاحكام
ولو بطريق ظني على ظنه بالبيان الذي سلف وتعويل غيره ممن يقصر درجته
الاجتهاد عليه دفعا للتكليف بما لا يطاق واما النقل فكقوله جل شانه فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وتفسيره في جملة من الاخبار بالائمة عم لا ينافي عمومه
جواز ان يكون ذلك من باب بيان الفرد الاكمل والاظهر دون التخصيص وقوله
جل شانه ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الى الآية فان ترك
الكتمان يتحقق باظهار الحكم بطريق الفتوى والرواية ووجوبه يدل على وجوب
القبول والا لكان لغوا وعبثا وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الى قوله ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فان الانذار كما يكون بطريق الرواية كذلك
يكون بطريق الفتوى واطلاقه يدل على مقبوليته بالوجهين ولا يقدح عدم
حجية الاول في حق العامي والثاني في حق المجتهد لخروجه بالاجماع وغيره فيبقى الاطلاق
سليما في الباقي وقد تقدم الكلام في هذه الآيات كالاخبار الدالة على ذلك منها قول
جعفر عم لابان بن تغلب في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي
مثلك وعن الظاهر عم من علم خيرا فله اجر مثل من عمل به قلت فان علمه غيره يجري ذلك قال
ان علم الناس كلهم جرى له قلت فان مات قال وان مات فانه يعم من فانه يتناول
الفتوى والرواية وعن الرضا عم قال الفقيه يعني يوم القيمة يا ايها الكافل لايتام
آل محمد الهادي ضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتى تشفع لكل من اخذ منك او تعلم منك
فيقف فيدخل الجنة ومعه فيام وفيام وفيام حتى قال عشرا وهم الذين اخذوا عنه

علومهم

علومهم واخذ واعمن اخذ عنه الى يوم القيمة فانه كما يفيد تعميم الاخذ بطريق الفتوى
والرواية لكن يشكل بان تعميمها الى الفتوى يستلزم جواز تقليد الاموات كما يدل
عليه قوله عم عمن اخذ عنه الى يوم القيمة وهذا غير مرضي عند الاكثر ويمكن دفعه
بان المراد من اخذهم عمن اخذ ما يعم الفتوى والرواية وتعليم كيفية الاستنباط
فيخص الاخذ بالفتوى بحال الحيوة جمعا بينه وبين الوجوه الاتية في محلها وفي
مقبولة عمرو بن حنظلة انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا
وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه
فانه بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله بناء
على تعميم الحكم الى ما يتناول الفتوى ولا ينافي ذلك ورودها في مقام التنازع
لان المذاهب قد يتفقان في الموضوع ويختلفان في الحكم من غير شبهة فيكتفيان بالفتوى
من غير حكومة وقريب منها رواية ابي خديجة قال بعثني ابو عبد الله عم الى اصحابنا
فقال قل لهم اياكم اذا وقعت بينكم خصومة او تداري بينكم في شيء من الاخذ والعطاء
ان تحاكموا الى واحد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلا ممن عرف حلالنا وحرامنا
فاني قد جعلته قاضيا الحديث الى غير ذلك وانكار بعض من لا تحقيق له من الفرقة
الموسومة بالاخبارية حجية امر الاجتهاد بالكلية لزعمهم ان الاخبار قطعية المتن
والدلالة فلا سبيل الى الاخذ بالظنون الاجتهادية مكابرة بينة ومباهتة جلية
وهل هو الا قول زور وكلام صدر من غير شعور ولقد اغنى فساده الاعيان عن
اقامة الحجة عليه والبرهان وتمسكهم في ذلك بما ورد في الكتاب العزيز من الذم على
اتباع الظن وما ورد في الاخبار من النهي عن القول بالرأي مدفوع بان الذم على
اتباع الظن في اصول الدين او الظن الذي لا دليل على جواز اتباعه فان اتباع الظن
الذي قام دليل قاطع على وجوب اتباعه اتباع لذلك الدليل القاطع عند التحقيق
دون الظن وقد سبق الكلام في ذلك والرأي عبارة عن القول بالهوى والتشهي او
العقلي والاستحسان فان الاخذ بالكتاب والسنة او ما يرجع اليهما لا يسمى قولا

بالرأي ومثل ذلك لا يمنع البعض من جواز التقليد وسياتي الكلام فيه في فصل آت واما القسم
الثاني وهو التجزي في الاجتهاد فقد وقع البحث فيه في مواضع الاول في امكانه
اطبق المحققون على الظاهر على امكان بلوغ الناظر في الاحكام الشرعية درجة من العلم
بحيث يتمكن من معرفة بعض الاحكام او قليل منها عن ادلتها المعتبرة مع قصوره عن
عن معرفة البواقي وهذا هو الحق للدليل وقد عد المعلوم بالوجدان والمشاهدة و
الاعتبار فان مسائل الفقه ليست على حد سواء بل متفاوتة وضوحا وغموضا
ولا يلزم من الاقتدار على تحصيل الواضح منها الاقتدار على تحصيل الغامض وكذا
اطبقوا على ان صاحب الملكة يتمكن من الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض فان الاجتهاد
في الاحكام تدريجي الحصول فلا يتوقف الاجتهاد في مسئلة على الاجتهاد في بقية المسائل
وخالف بعضهم في المقام الاول فزعم ان من لا احاطة له بالجميع يجوز تجويزا مساويا في
كل مسئلة يقف على مداركها ولا يشك الظن بان يكون في جملة من لا يحيط به من الادلة
ما يعارض من تلك الادلة التي وقف عليها على وجه يساويها او يترجح عليها فلا يحصل
له ظن منها وهذا مع كونه قريبا من المكابرة مردود اما اولا فبالنقض بالمجتهد المطلق
اذ المعتبر فيه انما هو الملكة لا الاحاطة الفعلية فيأتي في حقه الاحتمال الآتي في حق المتجزي
لتساويهما في منشائه فان وجود الملكة لا يوجب الاطلاع على المعارض ولعل المانع
يطرد المنع الى المقام الثاني ايضا كما يظهر عن حجته واما ثانيا فبالحل وهو ان الظن
بعدم المعارض مما يعرف في مظانه وبتصريح المتفحصين به فلا يتوقف على احاطة الجميع
مع ان احاطة الجميع لا ينافي مرتبة التجزي لامكان احاطته بها على وجه يعلم بعدم تعلقها
مقصود وان عجز عن تحصيل مقتضياتها وما يترتب عليها الثاني في حجيته ظنه في حقه
وهو موضوع خلاف بين القائلين بامكانه فذهب قوم الى القول بالحجية وذهب
آخرون الى انكارها وربما نسب القول الاول الى الاكثر وهو وان شئت تنقيح
المقام فاعلم ان التجزي يطلق على معان احدها ان يتمكن المجتهد من تحصيل الظن المعتبر عنده
في جملة من الاحكام ويعجز عن تحصيل الظن في جملة منها اما لعدم وقوفه فيها على الدليل بعد الفحص

المعتبر

الفحص المعتبر او لتعارض الادلة عنده بحيث يعقلها ويعرف محصلها على وجه يعتد
به في عرف اهل الصناعة ولا يرى لبعضها رجحانا فيتوقف ولا ريب ان المتجزي
بهذا المعنى مجتهد مطلق ان لم يكن كثير التوقف بحيث يخرج عن طريقة اهل العلم
فيجب عليه العمل في موارد الظن بمقتضى ظنه وفيما لا دليل عليه على ما يبني عليه في حكمه
من العمل بالاصل او الاحتياط ويبني في موارد التعارض والتكافؤ على التخيير او الرجوع
الى الاصول وليس له ان يقلد في المقامين الاخيرين وربما قيل بتقليده اذا توقف وهو
ضعيف وكلام بعض القائلين بالتجزي يدل على ارادة هذا المعنى بل حكي في الايضاح
عن القائلين بالتجزي انهم احتجوا بان كثيرا من الفقهاء يتوقفون في كثير من المسائل
ولا يعلمون بها فلو لم يتجز لامتنع الاجتهاد وعطلت الاحكام وربما يستفاد منه ان
هذا المعنى هو مرادهم الثاني ان يستفرغ المجتهد وسعه في بعض الاحكام دون بعض
مع تمكنه من الاجتهاد فيه هذا هو التجزي في مقام الفعلية وقد اطلق عليه التجزي
بعضهم ويبالي ان منهم الشيخ في العدة ولا ريب ان المتجزي بهذا المعنى مجتهد مطلق ونظره
في المسائل التي استفرغ وسعه فيها حجة في حقه وحق مقلده وربما يظهر من العلامة
والشهيد وقوع الخلاف في ذلك وسيشير اليه الثالث ان يتمكن المجتهد من معرفة بعض
الاحكام على وجه يعتد به مع عجزه عن معرفة الباقي عجزا ناشئا عن قصور نظره
وعدم تمكنه من الوصول الى معرفة دلائله كما لو علم المتجزي ان الامر حقيقة في
الوجوب وان الخبر الصحيح السالم عن المعارض حجة وقصر نظره عن معرفة بقية مسائل
الاصول ثم وجد في الفروع رواية صحيحة مشتملة على الامر لشيء وتفحص عن المعارض
تفحصا معتبرا فلم يظفر به وربما يكمل قوته في الاصول بجميع مباحثها وتتجزى
في الفروع فيتمكن من استنباط بعض مسائلها منها دون بعض لعدم انسه بمباحثها
وعدم تحقق قوة التفريع والرد الى الاصول عنه وهذا هو التجزي في مقام الملكة
وهو محل النزاع ولم يتعين القول بحجية نظر المتجزي بهذا المعنى الا من بعض المتأخرين ولم
يتعرض الشيخ والسيد لهذا البحث في العدة والذريعة ولا المحقق فانه

بعضهم من المتقدمين عليهم ونقل بعض الافاضل عن ظ الشيخ في بعض مصنفاته القول بالمنع والقول بالجواز منقول عن العلامة والشهيدين قال العلامة في القواعد في كتاب القضاء في بيان شرائط الاجتهاد المبيحة للقضاء والافتاء ويشترط ان يكون ذا قوة يتمكن بها من استخراج الفروع من الاصول ولا يكفيه حفظ ذلك كله من دون قوة الاستخراج ولا يشترط معرفة المسائل التي فرعها الفقهاء وفي تجزي الاجتهاد اشكال الاقرب جوازه انتهى ووجه النقل المذكور عنه ان مراده بالتجزي في القوة وهو غير متعين لامكان ارادته التجزي في الفعلية ويؤيده قوله قبله ولا يشترط معرفة المسائل التي فرعها الفقهاء فانه يوهم اشتراط معرفته دون المسائل فرجع اعتبار التجزي بالنسبة اليها الا انه اقرب الى ظ العبارة وقال في التهذيب في مبحث الاجتهاد والاقرب قبوله التجزية لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في الاحكام مؤخوذ مع الاجتهاد في بعضها وتجويز تعلق المجهول بالمعلوم يدفعه تقدير الفرض منتهى انتهى وظاهره التجزي في الفعلية بدليل انه عرف الاجتهاد باعتبار الفعلية اعني الاستنباط دون ملكة فرجع التجزي بالنسبة اليه لانه قال في مبحث شرائط المجتهد والضابط فيه تمكن المكلف من اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وظاهره اعتبار القوة الكلية في مطلق المجتهد ثم تعرض لبيان الشرائط تفصيلا وعد منها قوة استنباط الاحكام الشرعية من المسائل الاصولية وظاهره ايضا كسابقه ونقل عن السيد العميد ان التجزي من اجتهد في بعض المسائل وعجز عن الاجتهاد في غيرها وهو كما يحتمل المعنى الثالث كذا يحتمل المعنى الاول كما هو ظ كلام الاتباع كما عرفت وعبارته وذكر الشرائط لا تخلو من اجمال وقال الشهيد في الدروس في كتاب القضاء ويتجزى الاجتهاد على الاصح ثم قال وليس معرفة التفريع الذي ذكره الفقهاء شرطا لعدم تفصيله ثم بعم نعم ينبغي الوقوف على ما خلا منها الا انه اعرف له على التفريع انتهى وكلامه صالح للمعنى الذي نزلنا عليه كلام العلامة وكلام الشهيد الثاني في الروضة نص في اعتبار القوة الكلية لكن نقل عنه في لعل القول بالجواز وبالجملة فكلمة المعترضين من اصحابنا لهذه المسئلة

لبست

لبست جارية على حد واحد ولعل قيام الشهرة على حجية ظن التجزي بالمعنى الاخير ممنوعة وكلمة مخالفينا في هذه المسئلة ايضا مختلفة المورد لانهم احتجوا على القول بالتجزي بان مالكا سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلثين منها لا ادري قالوا فلو شرط الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا ولا جاز له ان يفتي ولا ريب في ظهور هذه الحجة في ارادة جواز التجزي في فعلية الاجتهاد ودون ملكته ثم اجيب عنها تارة بجواز تعارض الادلة عنده في تلك المسائل واخرى بانه عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر ولا يخفى ما في الجواب لانهما انما ينهضان جوابا على تقدير ان يكون المقصد جواز التجزي بالمعنى الاخير والدليل انما يدل على ارادة غيره وكيف كان فلنرجع الى محل البحث فنقول قد احتج الاولون بوجوه الاول ان المتجزي اذا استقصى ادلة مسئلة بالتفحص والتتبع فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وقصوره عن الاحاطة بادلة بقية المسائل لا مدخل له في معرفة تلك المسئلة وقد جاز للمجتهد المطلق ان يعول على نظره واجتهاده فيها فكذا المتجزي ورد بان هذا قياس مستنبط حيث الحق المتجزي بالمجتهد المطلق لمساواته اياه في العلة وهي الاحاطة بادلة تلك المسئلة وهذه العلة مما لا نص على اعتبارها ولا هي في التجزي اولى فيبقى اعتبارها مبنيا على مجرد الاستنباط ولا سبيل الى دعوى القطع بكونه المناط في جواز التعويل على ظن المجتهد المطلق لجواز ان يكون لقوة العلة مدخل في جواز التعويل عليه لكونها ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة وربما امكن على ذلك فارقا بناء على حجية المستنبط فيفسد من اصله الثاني ان قضية انسداد باب العلم في الاحكام وبقاء التكليف بها تعين التعويل فيها على الظن لدليل الانسداد التي سبق ذكرها ولا ريب ان المتجزي اذا وقف على دلائل مسئلة وظن منها على خلاف ما ظنه المجتهد المطلق كان قوله عنده وهما فيتعين ان رجحان احد المقتضيين يستلزم مرجوحية الاخر فيتعين عليه الاخذ بمقتضى نظره المظنون وترك قول مجتهده الموهوم وهو المقصود وهذا ضعيف لما حققناه سابقا من ان انسداد باب العلم انما يوجب جواز التعويل

على الطرق الظنية لا على مطلق الظن في الاحكام اذ لا قطع بتحقق التكليف الفعلي بالاحكام الواقعية وانما المعلوم تحقق التكليف الفعلي بمؤدى طرق معينة وحيث لا سبيل الى معرفتها بطريق القطع وجب التعويل على الظن الثاني ان ما دل من الكتاب والسنة على حجية الادلة المعتبرة في حق المجتهد المطلق يدل بعمومه على حجيتها في حق المتجزي ايضا كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية فان الانذار يعم الانذار بطريق الفتوى والرواية ورجحان الحذر او وجوبه في حق القوم المنذرين يوجب جواز عملهم بفتويهم وروايتهم خرج منه المجتهد المطلق بالنسبة الى العمل بالفتوى والعامي الصرف بالنظر الى العمل بالرواية ولو في الجملة فيبقى المتجزي مندرجا في العموم فيجوز له العمل برواية المنذرين وهو انما يكون بالاجتهاد وكقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا فانه يدل بمفهومه على عدم وجوب التبين عند مجيء العادل به ومقتضاه وجوب قبول نباءه والخطاب فيه غير مختص بالمجتهد المطلق يقينا والمتجزي ايضا غاية ما في الباب ان يخرج العامي الصرف لقيام الاجماع على تعين التقليد في حقه فيبقى الباقي ومن السنة قول الصادق عليه السلام ان العلماء ورثة الانبياء الى ان قال انما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا وقوله عليه السلام احاديثنا يعطف بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم وقوله عليه السلام الرواية لحديثنا يشيد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد وقوله عليه السلام اعرفوا منازل الرجال على قدر روايتهم عنا وقريب من ذلك ما دل على الحث على حفظ اربعين حديثا مما ينتفع به الناس وبهذه الاخبار تمسك بعض افاضل المتاخرين ووجه الاحتجاج بها انها تدل بالصراحة او الفحوى على الحث الاكيد على الاخذ باخبارهم والعمل بها وهي مطلقة ليس فيها اشتراط ذلك بان يكون للاخذ ملكة فضلا عن كونها كلية والجواب ان الاية الاولى كما تدل على جواز العمل بفتويهم ولو في محل الاجتهاد والاجماع منعقد على تعين احد الامرين عليه اذا علم قائله بالتخيير فترجيح الاول تحكم مع ان الحكم فيها بحسب الظ منصرف الى الموجودين حال

الخطاب

الخطاب فتعميمه الى غيرهم يستدعي دليلا وهو منتف اذ لا اجماع في محل النزاع او اخبار الاشتراك في التكليف لا تعينها هنا لوجود الفارق كما ننبه عليه وبهذا يظهر الجواب على الاية الثانية على تقدير تسليم دلالتها على المقصد ومثله الكلام في قوله جل شانه ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى وقد تقدم الكلام في هذه الايات والجواب عن الاخبار اما عن الرواية الاولى فبان المراد ما حاد ثبتهم كما يدل عليه السياق اقوالهم التي ساقوها في مقام التعليم والبيان والاخذ بشيء منها لا يصدق في الظ الا على الاخذ بما علم منها او بما ظن قام على قيامه مقام العلم مطلوعند تعذره قاطع والثاني في حق المتجزي ممنوع والاول خارج عن محل البحث اذ الكلام في حجية ظن المتجزي لا علمه وبهذا البيان يتضح الجواب عن الرواية الثانية واما عن الثالثة فبان اطلاقها معارض باطلاق اية النباء في غير ما علم فيه تعديل الرجال السند او ظن ظنا قام على مقامه مقام العلم قاطع والثاني في حق المتجزي ممنوع والاول نادر جدا ومع ذلك لا يجري الكلام المتقدم في الدلالة وبما ذكرنا يظهر الجواب عن البواقي مع ان التمسك بها لا يتم الا اذا جعلت دلالتها على حجية اخبار الاحاد مثلا من باب التواتر بالمعنى وهو عم الاتباع ان المعاصرين لزمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة كانت طريقتهم العمل بالاخبار التي يرويها العدول في الجمع بين ما تعارض منها بالطرق المقررة كحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد ومع التعذر كانوا يا خذون بالاوثق والارجح على الوجه المقرر في الاخبار وهذه الطريقة لم تختص بمن كان منهم مجتهدا مطلقا متمكنا من معرفة جميع الاحكام او جملة يعتد بها منها بالنظر والاجتهاد بل كانت مشتركة بين الجميع من البالغين هذه الدرجة والقاصرين منها فكان حالهم بالنسبة الى الاخبار التي تروى لهم عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام كحال المقلدين في هذا الزمان بالنسبة الى الفتاوى التي تروى لهم عن المجتهدين فانها ايضا قد تشتمل على عام وخاص ومطلق ومقيد ونحو ذلك فيجمع بينهما بالوجه المعرد وقد يتعارض بحيث يتعذر الجمع

فيوجد نقول الاعدل والاوثق والطريق الاخرى ثم منهم من تمكن من استعمال ذلك
في جميع الاحكام فيستعمله في الجميع ومنهم من تمكن منه في بعض دون بعض فيقتصر على
ما تمكن منه وبالجملة فاولئك الذين كانوا في زمن الائمة ع كانوا اذا اجتهد واحد في
اخبارهم ورواياتهم كان مؤدى اجتهادهم حجة في حقهم وان تجزى واعني الاجتهاد
في الكل او في جملة يعتد بها كما ان المقلدين في زماننا هذا اذا اجتهد واحد في معرفة فتاوى
المجتهد كان مؤدى اجتهادهم حجة في حقهم وان تجزى واعني الاجتهاد في الكل او في جملة
يعتد بها نعم فرق بينهما من حيث ان عنوان المجتهد بالمعنى المصطلح عليه لا يصدق
على المجتهد في معرفة فتاوى المجتهد في معرفة اخبار النبي صم والائمة ع وهذا
لا مدخل له في اثبات ما نحن بصدده من اثبات الحجية ولذا اثبت جواز التجزي
في زمنهم ع بتقريرهم لاهل زمانهم عليه وارشادهم اليه ثبت جوازه في حق من عداهم
لان حكم الله في الاولين حكمه في الاخرين الى غير ذلك مما دل على الشركة في التكليف و
الجواب ان المجتهد في امثال زماننا يحتاج في استنباط الاحكام عن مداركها الى اعمال
ظنون لم يفتقر اعمال المعاصرين لزمن النبي صه والائمة ع لها لبعد عهدهم كالتعويل
في التعويل وتمييز المشتركات على قول الواحد او قول من عول منه على قول غيره
او على الشواهد الاستنباطية والامارات الاستحسانية والحدسية وفي الملتقى على نقل
لغير غيره عدل او من يعتمد في نقله عليه ومع التعارض على ترجيحات ظنية وعند احتمال
طرو النقل او وجود الامارات الموجبة لرد المقبول او قبول المردود على اصالة
العدم ولا ريب ان الموجودين في الصدر الاول كانوا متمكنين من استعلام عدالة الراوي
وتعيينه بالطرق المعتبرة في الشهادة وكانت الاوضاع معلومة لديهم غالبا بطريق القطع
لكونهم من اهل الاستعمال وكانوا كثيرا ما يعثرون على القرائن والامارات الموجبة لحال
الوثوق برواية الضعيف او عدمه برواية الثقة وحيث كانوا لا يعثرون بالامارات
كان لهم وثوق بعدمها لحضورهم وقرب عهدهم وبالجملة فاختلاف المدارك والامارات

بقينا

بقينا وبينهم قلة وكثرة قوة وضعفا اوضح من ان يحتاج الى بيان واجلى من ان يطلب
عليها برهان ومع ذلك فجواز تعويل التجزي في ذلك الزمان على الامارات المتداولة
بينهم لا يوجب جواز تعويله في زماننا على الامارات المتداولة بيننا لان تقريرهم
ع انما ثبت في حق ظنون خاصة فلا يتعدى الى غيرها وايضا فالذي يظهر
ان التجزي في ذلك الزمان ما كان يتعين عليه العمل بالاجتهاد بل كان مخيرا بينه
وبين التقليد فكان يعلم بما يستفاد من الرواية والفتوى كما يدل عليه اطلاق ادلة
الانذار والظاهر من اصحابنا في العاملين تعيين احد الامرين عليه اذ لا قول ظاهرا
بالتخيير فيكون ترجيح الاجتهاد تحكما محضا وكان الفارق ان العمل بالرواية كان
متيسرا في ذلك الزمان العامي كعمله بنقل الفتوى في زماننا هذا بخلاف عمله بالرواية
في زماننا هذا فانه يتوقف على استحضار مقدمات التجزي عنها العامي الخامس ان قضية
الاصل وعموم ما ورد من ذم الكفار على تقليد ابائهم كقوله تعالى ما يعبدون الا كما يعبد
اباؤهم وقوله جل شانه حكاية عنهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون
وحرمة العمل بالتقليد خرج الغير المتمكن من الاجتهاد بالاجماع فبقي التجزي بالنسبة الى
ما تمكن منه من الاجتهاد تحت الاصل والعموم فيتعين عليه العمل بالاجتهاد فيما اذ لا
قائل بغيره والجواب ان التقليد كما يحرم عليه العمل بالظن بالاصل وعمومات الآيات الناهية
على العمل بالظن والعمل بالاجتهاد عمل بالظن كما عرفت من تعريفه فح فكما يمكن التمسك
بتحريم الاول على جواز الثاني اذ لا قائل معه بغيره كذلك يمكن التمسك بتحريم الثاني على
جواز الاول اذ لا قائل ايضا معه بغيره فيسقط الاحتجاج اذ لا مرجح لا يقال آية النهي
على العمل بالظن تتناول التقليد ايضا اذ المقلد لا يستفيد من التقليد الا الظن فلا بد
من تخصيصها على التقديرين فيبقى آية الذم على العمل بالظن على تقدير العمل بالتقليد
السادس رواية ابي خديجة عن الصادق ع انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا
فاجعلوه بينكم فاني جعلته عليكم قاضيا فتحاكموا اليه ووجه الدلالة ان قوله ع شيئا نكرة
في الاثبات فلا يعم والجواب ان الرواية ضعيفة بابي خديجة فلا يصلح الاستناد

بها وانجبارها بالشهرة ممنوع كما عرفت مع امكان القدح في دلالتها باحتمال ان تكون من بيانية
بعد او ان المراد بالعلم هنا العلم الفعلي كما هو الظاهر فلا ينافي اعتبار ملكة الجميع كما سيفاد
من مقبولة عمرو بن حنظلة من حيث تعليق الحكم فيها على الوصف اما لاعتبار
في نفسه كما يراه جماعة او لمساعدة المقام عليه حيث ان المقام يعرف الرجل الذي
يصح الرجوع اليه فاشبهت الغير والمذكورة قيود الحد في افادة الاحتراز و
الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء فان قلت يمكن حمل المعرفة في مقبولة عمرو بن
حنظلة ايضا على المعرفة الفعلية كما هو الظاهر فيراد بالاحكام بعضها لتعذر
الاحاطة بالجميع فيطابق رواية ابي خديجة وينهض حجة على جواز التجزي ودوران ذلك
لدوران الامر بين التجوز في المعرفة او التخصيص في الاحكام وقد تقدم في تعارض
الاحوال رجحان التخصيص على غيره من انواع المجاز قلت حمل المعرفة على ملكتها اقرب
منها حمل شايع وحمل الاحكام على الجنس او البعض المنافي للحكم الواحد بالترفق
القول بالتجزي حمل بعيد ومانع من انه اذا دار الامر بين التخصيص والمجاز رجح التخصيص
فليس على اطلاقه بل يختص بالتخصيص المتداول على ان الخطاب المذكور متوجه الى الموجودين
من حال الخطاب وثبوت حجية ظن المتجزي منهم لا يقتضي حجية ظن المتجزي من
غيرهم كما نبهنا عليه ظاهر في النقلي ولا يقتضي للمتجزي في المسائل الظنية ما لم يثبت
حجية ظنه فاثبات حجيته بالرواية دور واجاب الفاضل المعاصر عن هذا الاشكال
بان اصحابنا قد استندوا لمقبولة عمرو بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه
والتحاكم اليه وظاهرهما اعتبار العلم بالحكم كظاهر هذه الرواية والخطاب الشفاهي
وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين يشاركون معهم في اصل التكليف فاذا ثبت
في حق الغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام تعين عليهم الرجوع الى الظان بها فكما
ان الظان لجميع الاحكام يقوم مقام العارف بالجميع المعتبر في رواية عمرو بن حنظلة كذلك
الظان للبعض يقوم مقام العالم بالبعض المعتبر في رواية ابي خديجة لا يقال الاصل
حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع فيقوم مقام العلم ويبقى ظن المتجزي مندرجا

بحث

تحت الاصل لانا نقول لان الاجماع وان انعقد على حجية ظن المجتهد المطلق الا انه
لا اجماع على تعيينه لوقوع الكلام في انه هل هو الاصولي او الاخباري او من له
الطريقة فذهب الى كل فريق وكل من هؤلاء لا يخطئ طريقة صاحبه فغاية
ما في الباب تعيين احد هذه الطرق بالظن فيكون حجية ظنه ظنية على ان هذا
خروج عن الاستدلال بالرواية وتمسك بالاصل والكلام انما هو على تقدير
التمسك بها هذا مع ان اصحاب الائمة ع لم يكونوا عالمين بجميع الاحكام بل كثيرا ما كانوا
يعولون فيها على الظن كما يظهر من تعويلهم على خبر الواحد وعند تعارض الاخبار
على الترجيح الظنية فيتعين حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن ايضا والرجوع
اليه في ظنياتهم انتهى محصلا اقول المعروف بين الاصحاب الاحتجاج بهذه الرواية
على كون الفقيه المستجمع لشرائط الفتوى منصوبا عاما واما ان ظنه يقوم مقام
العلم عند تعذره وبجواز العمل به فلم اقف على من استدل عليه بهذه الرواية
نعم احتجاجهم بها على الامر الاول مع ملاحظة كون اكثر الاحكام في عصرنا ظنية
ربما يدل على التزامهم بالامر الثاني فلعل الفاضل المذكور نسب ذلك الى اصحابنا
مراعيا لهذا الاعتبار وانت خبير بما فيه اما اولا فلان الدليل على قيام رجوع المقلد
الى الظان مقام رجوعه الى العالم عند تعذره اما عقلي مبني على ملاحظة انسداد
سائر الطرق عليه وبقاء التكليف او غير ذلك ولا تعلق له بهذه الرواية به وان
اريد الاحتجاج بها على اثبات اصل وجوب الترافع الى العالم بالحكم ليترتب عليه
وجوب الترافع الى الظان به في امثال زماننا بقاعدة انسداد باب العلم وبقاء
التكليف ففيه انه لا حاجة في اثبات اصل الحكم الى التمسك بهذه الرواية الضعيفة
والاعتذار عن ضعفها بالانجبار بالقبول بل الكتاب والاخبار المعتبرة والاجماع بل
الضرورة دالة على ذلك فكان الاحتجاج بها اسد واولى بل التحقيق ان الظاهر من
هذه الرواية والظاهر انه هو الذي فهمه الاصحاب منها انه ع نصب من كان عالما

ما الاحكام بالكيفية المعتبرة حاكما واحرما بالتراجع اليه في الحكومات والظاهر ان العلة في عموم
نصبه تعذر الترافع اليه غالبا وتعذر نصبه حكاما على الخصوص لمكان التقية
وتفرقهم في البلاد وحج فتسرية حكم النصب الى امثال زماننا اما من جهة مساعدة
مساق الرواية على ذلك واستفادة العموم منها وان قلنا باختصاص الخطاب بالمشافهين
كما في نظائر المقام او لتحقق العلة الباعثة على عموم النصب بل هي في حقنا اولى واما
ان ظنون المجتهد معتبرة عند انسداد باب العلم كلا او بعضا فهو امر اخر لا تعلق له
بالعدالة المفروضة لو والرواية نعم لها دلالة تستفاد منها اعتبار مطلق الظن او ظنون خاصة
في ترجيح الاخبار المتعارضة وهذا ليس له تعلق بمحل البحث واما ثانيا فلان
الحكم الثابت بالظن الذي قام على حجيته قاطع كظن المجتهد المطلق قطعي ولا ينافيه كونه
ظاهريا لان اطلاق الحكم الظاهري حقيقة كالواقعي ومن وهم انهما حكمان بما للشارع
في الواقع غاية ما في الباب ان حكمه باحد الحكمين مسبب عن خطاء المجتهد والاخر
مشروط باصابته له والاحكام المسببة عن اسباب خارجية كثيرة كالمنذورات والكفارات
وليس في شمول الحكم لها توسع اصلا فلا فرق بيننا وبين المنافقين المعممين في العلم
بما يطلق عليه الحكم الشرعي حقيقة فلا باعث على صرف العلم والمعرفة في الروايتين
عن ظاهرهما وبهذا ينضح بقاء الاعتراض وسقوط الجواب واما التشكيك الذي
اورد على تعيين المجتهد المطلق فضعفه ظاهر لان الاجماع منعقد على ان من كان له
معرفة الاحكام واستنباطها عن الادلة المعتبرة على وجه يعتد به في عرف اهل
الصناعة واستجمع لبقية الشرائط مجتهد مطلق يجب عليه العمل بمقتضى نظره اصوليا
كان او اخباريا او متوسط الطريقة اذ عند التحقيق لا فرق بين هذه الفرق الثلث
الا من جهة الاختلاف في حجية من الطرق كمصير الاخبارية الى عدم حجية كتاب
والعقل وحجية جميع اخبار الكتب الاربعة وعدم الاعتداد بكثير من الادلة الا لخفية بين
نحو ذلك ومصير الاصوليين الى خلاف ذلك ولا ريب ان هذا الاختلاف موجود
كل

كل فرقة من هذه الفرق الثلث كاختلاف الاصوليين في حجية خبر الواحد
وانواعه والاستصحاب والاجماع المنقول والشهرة والمفاهيم ونحو ذلك فالاختلاف
الذي بينهم ليس باقل من الاختلاف الذي بينهم وبين الاخباريين الا انهم لم يصطلحوا
في هذا الاختلاف على تسمية صاحب كل نوع باسم مخصوص كما اصطلحوا هناك وهذا
لا مدخل له في مرحلة الحجية فاذكره من ان كل فرق من الفرق الثلث يخطا طريقة
غيرها ان اراد انها تخطأه ولكن تقول بحجية نظره في حقه وحق مقلديه فهذا
لا ينافي كون الموضوع اجماعيا وان اراد انها تمنع من حجية نظره في حقه وحق
مقلديه فيمتنع من الرجوع اليه مبطلا له فغير خفي على العارف بالطريقة نعم قد يقلح
في بلوغ بعض الاخبارية مرتبة الاجتهاد والاستنباط لعدم الاعتداد بنظره واستنباطه
فيمنع من الرجوع اليه ومثله قد يتفق بين الاصوليين ايضا وهو امر اخر لا تعلق
كالمقام له بحجية القول بالمنع وجوه منها الحجة التي حكيناه عن المانعين من امكانه وهي الحجة
المعروفة منهم في المقام ولو تمت لدلت على نفي امكان التجزي والتزام المانعين له بعيد
وكيف كان فقد تقدم الجواب عنها فلا نطيل الكلام باعادته ومنها استصحاب
بقاء ما كان وظيفته قبل التجزي من التقليد وان لم يقلد وما استصحاب الاحكام الثابتة
في حقه بالتقليد للقطع بثبوتها قبله فيستصحب حال التجزي اذ لا قطع بارتفاعها به
وهذه الحجة مبنية على القول بحجية الاستصحاب ولو عند الشك في قدح العارض ولا
يقدح فيه ما حققناه في مبحث الاستصحاب من ان الاستصحاب انما يعتبر فيما اذا كان قضية
الشيء المستصحب عادة او شرعا بقاؤه لولا طرو المانع او منع الطاري اذ يمكن القول
بان المقام منه فان قضية ثبوت التقليد والاحكام الثابتة شرعا بقاؤه الى ان يتحقق
الرافع له من البلوغ الى المرتبة المعتبرة من الاجتهاد فيستصحب البقاء عند الشك في حصول
الرافع لا يقال انما انعقد الاجماع على جواز تقليد غير المطلق والمتجزي فاذا زال الوصف
زال موضوع الحكم الثابت بالاجماع وليس من مقتضى هذا الحكم بقائه بعد زوال الموضوع
حتى يجري فيه التمسك بالاستصحاب لانا نقول الذي يظهر من مقالة القائلين بجواز التجزي

انهم انما يقولون به من جهة قيام الدليل عليه وانه لولاه لالتزموا ببقاء حكم التقليد
في حقه ولا يكون لبقاء الوصف مدخل في كون حكم التقليد عندهم مما من شانه البقاء
لولا الرافع ولا يقدح كون مستندهم في الحكم بالبقاء على تقدير عدم الدليل على الخلاف
هو الاستصحاب ان ثبت لان مستندنا هو الاجماع لا دليل الاجماع ولو منع من تحقق
الاجماع على الوجه الذي قررنا فلا ريب في تحقق الشهرة العوية العربية منه عليه وهي
مفيدة للظن فيكفي في اثبات المنع كما سنشير اليه هذا ويمكن النقض على الاول بالمتجزي
المتنازل عن درجة الاجتهاد المطلق بل قضية الاستصحاب هنا حجية نظره للشك في ارتفاعها
بالتنازل وعلى الثاني بالمتجزي الذي وافق نظره لنظر مجتهده اذا رجع المجتهد
ولم يرجع ويمكن دفع الاخير بان ثبوت الحكم من حيث التقليد غير ثبوته من حيث الاجتهاد
ولا ريب في انتفاء الاول بالرجوع فيحتاج اثبات الثاني الى دليل ولا اثر للاستصحاب
فيه ويتوجه على عكس الدليل [illegible] منع شموله لمن بلغ متجزيا اذ لم يجب عليه قبل البلوغ شيء
منها ليستصحب ولا ينافيه القول باستصحاب التقليد في حق الصبي للقطع بارتفاعه بالبلوغ
لبلوغ لو صح نفاذ الاحكام اللهم الا بالنسبة الى الاحكام التي يستحب التقليد فيها للمكلف
فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب مع احتمال عدمه بناء على ان الاستصحاب الثابت قبل
البلوغ مغاير لما ثبت منه بعده والخطاب المفيد لاحدهما مغاير للخطاب المفيد للاخر
ولا سبيل في المقامين الى التمسك بالاجماع المركب في طرد المنع لانقلابه بامكان التمسك
به في طرد الجواز مع ان حجيته في الاحكام التي مبناها على الظن غير ظاهرة كما نبهنا عليه
في محله ومنها ان المتجزي غير عالم بالحكم الشرعي اذ لا قطع له بحجية ظنه فظنه كالشك
والوهم في عدم الاعتداد به عقلا فتشمله الرجوع الى المجتهد المطلق العالم بالاحكام
لان ذلك وظيفة الجاهل وتشكل منع كلية الكبرى اذ لا اجماع على رجوع مثل هذا
الجاهل فان احتج بعموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون توجه عليه
اولا ان المستفاد من سياق الاية على ما ذكره البعض سؤال العلماء او علماء اليهود عن كون
الرسل الموحى اليهم رجالا او عدم كونهم ملائكة كما كان يتوهم بعض الكفار وثانيا ان اهل الذكر
معتبر

معتبر في اخبار اهل الذكر بالائمة عليهم السلام على وجه يظهر منها الحصر حتى
استدل عليه في بعضها بان الله تعالى قد سمى نبيه ذكرا في قوله ذكرا رسولا فاهله
اهل الذكر فيحمل تنزيل الاية على ذلك او قد وظهورها في المعنى الاول ودعوى
ان المستفاد منها على هذا التقدير او التقدير الاول وجوب رجوع كل جاهل الى العالم
في محل المنع وثالثا ان السائل كما يجاب بذكر الفتوى على تقدير كونه عاميا كذلك
يجاب بنقل الرواية على تقدير كونه مجتهدا وليس في الاية ما يعين الاول في حق المتجزي
مضافا الى ما هو ظاهر من انه خطاب الى المشافهين وقد عرفت الحال بالنسبة اليهم ووجود
الفارق بيننا وبينهم ومنها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل مبنية على صحة اجتهاده
في جواز التجزي مبنية على صحة اجتهاده في المسائل لان جواز التجزي من جملتها وبيان
اخر يبتني حجية ظنه في جواز التجزي على حجية ظنه مطلقا وهو يتوقف على حجية ظنه في
جواز التجزي فدار ورجوعه في جواز التجزي الى فتوى المجتهد المطلق خلاف الفرض اذ المقصود
الى اقتدائه بالمجتهد لولا وبالذات لا ثانيا وبالعرض والجواب ان المقصود صحة اجتهاده في مسائل
الفقه وهي مبنية على صحة اجتهاده في مسائل الاصول غاية ما في الباب ان يعتبر كونه
مجتهدا مطلقا في مسائل الاصول ليعتبر اجتهاده في مسئلة جواز التجزي ولا يلزم من كونه
مجتهدا مطلقا في الفقه لتغاير العلمين نعم لو كان متجزيا في الاصول توجه اشكال الدور الى
اجتهاده في جواز التجزي هذا ولقائل ان يقول لا نم حجية الظن ممن كان مجتهدا مطلقا في
الاصول بالنسبة الى المسائل الظنية منها المركبي مجتهدا مط في الفقه اقتصارا فيما خالف
الاصل على موضع ثبت فيه الوفاق ولان العمل بالظن حيث لا دليل عليه بالخصوص مبني
على انسداد باب العلم وبقاء التكليف ولا دليل على ان من لا يكون مجتهدا مط في الفقه
مكلف بالبناء على حجية الادلة الظنية او جواز الاخذ بمقتضاها نعم لو ثبت جواز التجزي
في الفقه لزم منه جواز تعويله على الظن فيما يفتقر اليها فيه لكن يبقى معه اشكال
الدور بحاله ولا يخفى ما فيه فان ظنيات علم الاصول كظنيات العلوم العربية فكما يصح
تعويل العارف الخبير بتلك العلوم على الظنون المعتبرة فيها وان لم يكن له خبرة بعلم الفقه

وكذا الحال في علم الاصول ثم لا اثر ان رجوع غير في ذلك الى فتوى المجتهد
لوجب الخروج عن محل الغرض اذ المقصود اثبات جواز التجزي باي وجه كان
كما يساعد عليه اطلاق العنوان هذا وتحقيق المقام ان المتجزي ان قطع بحجية ظنه
تعين عليه البناء عليه كما انه لو قطع بعدم حجيته تعين عليه التقليد لكن يبعد
فرض القطع له بذلك لانتفاء ما يوجبه ولتصادم الادلة من الجانبين فغاية
ما يمكن من ضبط في المقام حصول ظن له باحد الامرين وقيام ما يظن بحجيته عنده
عليه والتحقيق حجية هذا الظن في حقه لانسداد باب العلم عليه مع قطعه ببقاء
التكليف فان ذلك يوجب حجية الظن عليه فيعول على ظنه باحد الامرين او بكليهما
ان عزبه والمعتمد هو الثاني وقد مر تحريره في مبحث حجية خبر الواحد وقد عرفت
مما حققناه رجحان امارة التقليد في حق المتجزي بعد التقليد ورجحان امارة
جواز التجزي في حق المجتهد المطلق المتنازل الى درجة التجزي فشاء الحكم الاستصحاب
في حق كل منهما واما من بلغ متجزيا فقد عرفت تعارض الادلة في حقه مطلقا بالنسبة
الى الحكم التكليفي وقضية ذلك التخيير في مورد التعارض ثم ان اصاب المتجزي في فكره
وساعد نظره على ما ذكرناه بنى عليه والا فاللازم عليه الاخذ بمقتضى نظره
ولو عجز عن الاجتهاد في مسألة التجزي تعين عليه الرجوع فيها الى المجتهد المطلق
لان ذلك وظيفة الجاهل العاجز ولا يجوز له العمل بالاجتهاد والتقليد فيما يمكنه
الاجتهاد فيه قبل المراجعة كما لا يجوز له ذلك قبل الترجيح فان قلد من افتى له
بالتقليد قلده ولا اشكال وان قلد من افتى له بجواز التجزي فالظاهر جواز تعويله
على نظره فيترتب باخذ الحكم عنده من الاجتهاد والتقليد ويظهر من صاحب
المعالم استبعاد ذلك من حيث انه غير معروف وعلى تقديره فليس لمن قال بجواز التجزي
ان يفتي لمقلده بل يتعين عليه ان يعين التقليد فيرجع قوله بجواز التجزي الى ان
المتجزي ان ساعد نظره واصاب فكره رجح جواز التجزي او انه يجوز له التجزي على تقدير
اصابته لذلك من غير طريق التقليد ولو علم المتجزي بذلك ولو بظن معتبر عنده

سقط

سقط عنه التقليد في ذلك وتعين عليه في الفقه ابتداء الثالث في حجية نظره
في حق غيره والحق عدم حجيته له بناء على عدم حجيته في حق نفسه مع التمكن من الرجوع
الى المجتهد المطلق ويظهر من رواية ابي خديجة المتقدمة بناء على ما فهموا منها جواز
المرافعة اليه في الحكومة وهو يستلزم جواز المراجعة اليه في الفتوى ايضا فيما يظهر من
الاصحاب لكن قد عرفت ضعف الرواية سندا ودلالة وعدم نهوضها دليلا وحجة نعم
لو تنازل المجتهد المطلق الى التجزي وقلده حال الاطلاق اتجه القول ببقائه على
تقليده ما لم يرجع عنه للاصل السالم عن المعارض وفي بقائه عليه مع رجوعه
عنه حال التجزي وجهان ولو دار الامر بين تقليد المتجزي والميت فتقليد المتجزي لا
اقرب لا لما ربما يتبين جماعة الى القول بحجية قوله بخلاف الميت كذا الكلام في تجزي
اذا دار امره بين عمله باجتهاده او تقليد ميت وعلى هذا فقد يجب عليه التقليد
فيما يعتبر فتوى فيه بالنسبة الى غيره كما اذا استوى عنده تقليد حي او قلد من ثبت
عنده اجتهاده او عدالته ولم يتحقق ذلك بالنسبة الى غيره فصل يعتبر في المجتهد المطلق
ان يكون متمكنا من استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ماخذها وذلك يتم
بامور منها معرفة اللغة والنحو والتصريف لان من جملة الادلة الكتاب والسنة
وهما عربيان لا يمكن معرفة معانيهما الا بالعلوم المذكورة فلا بد من الاطلاع عليها
مقدار ما يتوقف معرفة مواضع الحاجة منها وعليه ولا يلزم استحضار ما يحتاج
المحتاج اليها بل يكفي تمكنه من الاستعلام ولو بمراجعة كتاب معتمد عليه ويدخل
في معرفة اللغة العربية الثابتة في زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ثم هذا الشرط انما يعتبر
غالبا بالنسبة الى امثال زماننا حيث اندرس فيه اللغة العربية وانحصر سبيل معرفتها
في المراجعة الى الكتب المدونة واما بالنسبة الى العرب الموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وآله
والائمة فلا حاجة لهم الى معرفة هذه العلوم المحررة وكذا الحال في جملة من
الشرائط الاتية ولو اريد بهذه العلوم غاياتها اشترك وجه الحاجة بين الجميع
وزاد بعضهم فيها معرفة علم المعاني والبيان لتوقف معرفة جملة من النكات التي

لها مدخل في معرفة المعنى وتمييز الافصح عن الفصيح عن غير الفصيح في مقام
التعارض على العلم المذكور وهو حسن لكن كثيرا ما يتفق لوجدان الذكي المتدرب
في طرق المحاورات عن الرجوع الى العلم المذكور ومنها معرفة ما يبتني عليه صورة
الاستدلال من المباحث المنطقية تمييزا بين صحيح الدليل وفاسده ومنتجه وعقيمه
وربما يقل الحاجة اليه لان الغالب في مقام الاستدلال صوغ الدليل على هيئة الشكل
او القياس الاستثنائي وكلاهما بديهي منتج الانتاج فيندر موارد الاحتياج ومنها
معرفة ما يتوقف عليه حجية الادلة من علم الكلام كوجوده تعالى وعلمه وحكمته
وتعاليه عن فعل القبيح والخطاب بما لا يفهم منه المراد ومع عدم البيان ورسالة
الرسول وخلافة اوصيائه وعصمتهم وحجية اقوالهم وذلك انما يبين في علم
الكلام ولا يقدح في توقف الاجتهاد عليها توقف الاسلام او الايمان على جملة
لعدم المنافاة بين كونها اصول الاسلام او الايمان وكونها مقدمة للاجتهاد وغايته
ما في الباب ان يكون واجبة نفسية وغيرية عند وجوب الاجتهاد وهو مما لا غبار
عليه كما بيناه عليه في محله ولو علم هذه المباحث وما يحتاج اليه من المباحث
المنطقية من غير مراجعة الى كتبها او الى الطرق المقررة فيها جاز اذ المقصود مجرد تحصيل
تلك التصديقات باي وجه كان وقد يتوقف العلم ببعض الاحكام على معرفة
بعض مباحث الامور العامة او الجواهر والاعراض كرد القول ببقاء الجواز بعد نسخ
الوجوب باستحالة بقاء الجنس بعد زوال الفصل وكرد شبهة الكعبي بقاء الاكوان
مثلا الى غير ذلك الا ان طريق التخلص منها لا ينحصر في ذلك ومنها العلم بالمباحث
المحتاج اليها من علم الاصول وهي اكثر مسائل لان مقاصد الفقه نظرية مستنبطة
من ادلة مخصوصة فلا بد من تعيين تلك الادلة ومعرفة طرق الاستنباط منها
وكلاهما نظريان قد وقع النزاع في كثير من مباحثهما فيتوقف معرفتهما على معرفة
مداركهما والعلم المتكفل لذلك علم الاصول وزعم جماعة من قاصري الرواية
منا المعروفة الموسومة بالاخبارية ان العلم المذكور مما لا حاجة اليه ولا طائل

ترتب

ترتب عليه وتمسكوا عليه بشبهة ضعيفة اقوى ما امروا الاول ان العبد
مأمونة بوجوب العمل بما ورد في الشريعة من اوامرها ونواهيها ولا ريب ان
من علم العلوم العربية فهم المراد تلك الاوامر والنواهي فيجب عليه العمل بها
اذ الجهل بمسائل الاصول لا يصلح مانعا وعذرا والعدم دليل عليه الاترى ان العبد
المأمور بامر اذا ترك الامتثال واعتذر بجهله بمسائل الاصول لم يكن عذره
مقبولا عند مولاه ولا عند غيره من العقلاء والجواب منع مقام المقرر من وجوب
عمل كل عالم بالعلوم العربية حتى بالنسبة الى امثال زماننا بما ورد في الكتاب والسنة
المأثورة لطريق الاجتهاد فيها والاستبداد وهل هذا الا مكابرة في مقتضاه كيف
والاصوليون مطبقون على اعتبار شرط اخر من ابين تحقق الفرق بينهم مع مخالفة
هذه الفرقة العظيمة مع ان جملة من مباحث اللغة لا تحرر الا في علم الاصول
فما الباعث على عدم الاعتداد بها مع انها من جنس بقية مباحثها التي اعترفوا بتوقف
الاجتهاد عليها واما التمثيل اما بعيد فقياس مع الفارق اذ عرف المولى في حقه
غير مستتر وطريق البلوغ الى مقصوده غير منكر فلا مدخل لعلم الاصول في الوصول
الى مراده وتعيين لفظه ومفاده وليس الحال بالنسبة الينا كذلك فان بعد الزمان و
فقد اهل الشرع والعدوان وتعارض ما وصل الينا من الاخبار واندراس جملة من الشواهد
والاثار مع ما نرى من اختلاف الاقوال والتباس الحال في كثير من الرجال اوجب
في حقنا خفاء الادلة وما لها من الشرائط المعتبرة وان علمنا بها على سبيل الاجمال فان
ذلك لا يجدي في مقام الاستدلال مما يوجب علينا البحث عن تعيينها والاجتهاد في تحصيلها
وتبيينها ولو فرض في المثال المذكور كون العبد المأمور نائيا عن مولاه وانه كان
امره اياه بالاخذ بما يصل منه اليه من الاخبار والنصوص والترجيح بين ما تعارض
منها بطريق مخصوص فهذا العبد قد علم بجملة ما يحتاج اليه من المسائل الاصولية
لطريق خطاب المشافهة ولو كان مثله متحققا في حقنا لاكتفينا به ولم نحتج الى البحث
واما ما دل على حجية اخبار الاحاد وطريق العلاج عند تعارضها في افادة جملة الدلالة

عن متضحة الافادة لاسيما بعد ملاحظة الاختلاف الواقع في تعيين الادلة وفي شرايطها المعتبرة
كما لا يخفى على ذي بصيرة او واقف على الطريقة وبه تنكشف العرف بتبلده وبين
الحاضر في مجلس الخطاب ومن في حكمهم حكم العبد المذكور في المثال فان قلت لعل الخصم
لا يريد عدم الحاجة الى المطالب المذكورة في الكتب الاصولية بل عدم الحاجة الى النظر في كتبها
ومعرفة الخيالات المودعة فيها ولا ريب ان معرفة تلك المطالب لا تتوقف على الرجوع
الى تلك الكتب بل يمكن تحصيلها من ممارسة العرف واللغة والاخبار المأثورة كما اعتاده اول
عليه طريقة السلف قبل تدوين تلك الكتب اذ لو كان الاطلاع عليها شرطا في الاجتهاد
لزم عدم تحقق مجتهد قبلهم وهو واضح الفساد من وجوه شتى مع ان الخيالات المغلقة
تلك المقاصد مما تتزايد بتطاول الزمان فلو كان العبرة بالاطلاع على الجميع لزم عدم
تحقق مجتهد في اصحاب تلك الكتب ايضا الحد ورث معرفتها حالا لا لمن تنبهوا لها فلما كان العمدة
في الاجتهاد على ما يظهر من طريقة الاصحاب وتعاضد اصالة حرمة العمل بالظن السالم عن
المعارض غالبا باستفراغ الوسع على وجه يعتد به عرفا او عادة فلا ريب ان ذلك مما
يختلف باختلاف الازمان وفي امثال زماننا لا يتحقق الاستفراغ الا بعد استقصاء
النظر في علم الاصول والاطلاع على خيالات القوم على وجه يحصل معه الوثوق و
الاعتداد به عادة فان الذي يستنبط من العرف او الاخبار حكما اصوليا من غير مراجعة
الى كتبه لا يؤمن من ان يكون ذلك مبنيا على الفساد في تلك الكتب بوجوه لو تنبه لها
لاذعن بفسادها فلا يحصل له الوثوق به الا بعد المراجعة والاستفراغ ولا يلزم
الاحاطة بجميع الخيالات بل بما يحصل معه الوثوق والاعتداد والركون والاعتماد عادة فظهر
سقوط الوهم المذكور الثاني ان هذا العلم لم يكن بين اصحاب الائمة عليهم السلام وانما احدثه علماء
العامة ثم تسرى منهم الى اصحابنا الامامية في زمن الغيبة وخفاء الحجة ولهذا اهتموا بامر البدع
المستحدثة والطرق المخترعة التي يجب التجنب عنها في امر الشريعة وانه مما لا حاجة اليه في
معرفة الاحكام والجواب انه جهل بمقامات اهل العصمة عليهم السلام والجواب ان جملة من مباحث الاصول
كانت واضحة في ذلك الزمان غنية عن البيان كجملة من مباحث الامر والنهي والعام والخاص

والمطلق

والمطلق والمقيد لكونهم من اهل العرف والاستعمال عارفين بطرق المقال مستغنين عن البحث
والجدال في ذلك المجال ومنها ما يختص الحاجة اليه بالمتاخرين عن زمن الظهور
كالبحث عن حجية ظن المجتهد عند تعذر طريق العلم والطرق العلمية عليه ومنها ما قل
الاحتياج اليه وندر التعويل عليه كمسئلة الحقيقة الشرعية وتعارض العرف
واللغة وربما كان في البيان الواصل اليهم ما فيه غنية عنه وكفاية ومنها ما هو مشترك
الحاجة بين جميع الفرقة مبين في كلام اهل العصمة عليهم السلام كحجية الكتاب والسنة وجملة
من المدارك العقلية ووجوه الترجيح عند تعارض النقلة وحكم النسخ الوارد في
السنة والقران وتحريم العمل بالقياس والاستحسان الى غير ذلك مما يجده المتتبع
العارف والاقدمون وان اقتصروا على تدوين اخبار هذه المباحث كما هو طريقتهم
في علم الفقه وعلم الاخلاق الا ان علم المتاخرين منهم لما خفي عليهم جملة من الاثار و
تزاحمت عندهم الافكار وكثر اليهم وصول الخلاف والاختلاف احتاجوا الى تدوين تلك
المباحث في فن مستقل والبحث عن صحيح تلك الاخبار وفاسدها وذكر بقية
الشواهد التي عثروا عليها والاعتبارات التي تنبهوا لها واضافوا الى تلك المباحث
مباحث اخر مست حاجتهم عنها فلم يزل يزداد تحريرا وتدقيقا ويتزايد تنقيحا ويكثر
من جهة ذلك اشكالا ويصعب تحصيلا لتعمق الاعاظم فيه النظر وصرف الافاضل فيه الفكر
حتى انتهت النوبة الى جماعة قصرت باعهم عن الوصول الى مبادئ تلك الخيالات وانتهى
نظرهم دون البلوغ الى نهاية تلك التحقيقات وعظم عليهم الاعتراف بان فيهم قصورا
فرموا به البري ظلما وزورا وليت شعري كيف يجوز من له ادنى دراية وشكر ان يكون
المباحث الدائرة بين النفي والاثبات بكلا شقيها فاسدة وباطلة وبالجملة فمن تعرض
على علم الاصول بتطاول القول او فضول فقد قصر نظره عن الوصول الى حقيقته ولم يسبر
وسعه على العروج الى ذروة معرفته فتبجح بدعاه الى الاعراض عنه اهله فهو كما قيل المرء
عدو لما جهله وربما كان الباعث في جملة منهم حب الانفراد واظهار الخروج عن ربقة
التقليد بالوصول الى مقام الاستبداد ليكون مرجعا للعباد ومحلا للاعتماد ولقد اطال

الكلام بعض علمائنا الاعلام في ابرام النقض عليهم ونقض الابرام ولعمري لو وضح
المقام فظهور الابرام يغني عن كلفة البحث لدى ذوي البصائر والافهام ومنها معرفة احوال
الرجال ولو بالرجوع الى النقلة في الكتب المعتمدة لان اخبار المدونة في الكتب الاربعة
وغيرها ليست باجمعها معتبرة فيتوقف معرفة ما هو معتبر في نفسه وما ليس بمعتبر
وما يتوقف عليه معرفة ما هو ارجح من حيث السند مما ليس كذلك في صورة التعارض ومن
زعم الفرقة المذكورة ان اخبار الكتب الاربعة قطعية الصدور عن الائمة عليهم السلام وان السبب
في تعارضها ليس الا التقية فلا حاجة الى العلم المذكور وفساده ظاهر جليا لغاية العيان ويكذبه
كل مستقيم الذوق والوجدان اذ مرجع كلامهم الى دعوى القطع بعصمة النقلة في نقلهم
عن الكذب والسهو والنسيان مع ما يرى من كثرتهم واشتهار كثير منهم بقلة الضبط او بالفسق
والعدوان وتعدد الوسايط والطبقات في البين وتطاول العهود والازمان وهل هذا
الا بهت وعناد وتعام عن مسلك الحق ومنهج السداد والاماس بالتنبيه على ما تمسكوا به
على ذلك وهي شبه عديدة واهية منها تعاضد بعض اخبارنا ببعض وفيه ان التعاضد
الموجب للقطع مع قطع النظر عن ملاحظة السند مما يندر حصوله في الاخبار جدا
ونحن لا ندعي الحاجة الى علم الرجال بالنسبة اليه بل الى غيره ومنها نقل الثقة العالم الورع
له في كتابه المؤلف للارشاد وفيه ان اراد بالناقل الثقة الشافعة الاعلام عليهم السلام فبعد
تسليم حصول العلم باستنادهم بالاوصاف المذكورة وحصول العلم به وانهم اذ كتبهم المتصل
باعيانها الى ارباب الكتب الاربعة بل بواسطة النقلة وفيهم الغفلة والواهي والكذاب ووضاع
الحديث وغير ذلك مضافا الى اختلاف النقلة في نقل جملة من كتب الروايات فذكر النجاشي
في ابن ابي عمير ان نوادره كثيرة تختلف باختلاف الروات وذكره في محمد بن علي فوان له كتابا
تختلف الروات فيه وذكر ايضا مثله في محمد الحسن بن الجهم وحسن بن صالح الاحول وحسين
بن علوان وان اراد به مثل الكليني والصدوق والشيخ ففيه ان بينهم وبين الامام وسائط
عديدة ولا علم لنا بعدم تعويل الثقة منهم على الرواية التي لا يعلم صحة صدورها
نعلم بخلافه مع ان علمه بذلك لا يستلزم علمنا به وكون التاليف للارشاد لا ينافي ظنيتها

اذلا

اذ لا محيص عن العمل بتلك الاخبار ظنية كانت او قطعية ولهذا نقلها المتاخرون في كتب
الاستدلال لا الكتب الموضوعة للارشاد مع اعترافهم بظنيتها على ان هذا الوجه لا يوجب
الاستغناء عن علم الرجال اذ الاطلاع على وثاقة الراوي لا يتحقق غالبا الا به ومنها
توثيق الامام عليه السلام للرجل والامر بالرجوع اليه وفيه ان توثيقهم عليهم السلام منقول بخبر الواحد
بوسائط متعددة ولا علم لنا به سلمنا لكن يجوز ان يكون توثيقهم عليهم السلام مبنيا على الظاهر كما هو الظاهر
سلمنا لكن التوثيق لا يستلزم العصمة عن الاشتباه والسهو مع ان ذلك لا يتحقق
الا في حق نادر من الرجال ولا يتحقق معرفته الا بعلم الرجال فكيف يستغني به عنه
ومنها كون الراوي ممن نقل الاجماع على تصحيح ما يصح عنه وفيه ان الاجماع المذكور
منقول في كتب الرجال فيتوقف معرفته على الرجوع اليها ومع ذلك فهو منقول
بخبر الواحد ولا علم لنا به وقد وقع الاختلاف في تعيين جماعة من اهل الاجماع كما نبهوا
عليه في كتب الرجال على ان الظاهر من الاجماع هناك مجرد الاتفاق لا الاتفاق الكاشف
عن قول المعصوم عليه السلام فلا يستلزم العلم بصحة مورده مضافا الى ان تصحيحهم لا يستلزم
علمهم بصحة الصدور بل معناه مجرد الوثوق والاعتماد على الراوي او على الرواية
التي ثبت روايته لها ولو سلم فلا يلزم من علمهم بصحة روايات رجل علمنا بذلك ايضا
ومنها شهادة ارباب الكتب الاربعة بصحة الاخبار التي اوردوها فيها وانهم اخذوها
من الكتب المعتمدة والاصول المعول عليها وفيه ان ما ذكروه لا يدل على قطعهم بصدور
تلك الاخبار من الائمة عليهم السلام بل انما يدل على صحتها عندهم وهي اعم من ذلك وقد صرح
الشيخ بان الرواية اذا كانت محفوفة بامارات الوثوق جاز التعويل عليها وان لم
يبلغ درجة القطع كما يظهر من الصدوق في كتاب الصوم من الفقيه انه كان يعتمد
على قول شيخه الحسن بن وليد في تصحيح الروايات وتضعيفها حيث نقل فيه عن استضعافه
لرواية محمد بن موسى الهمداني ثم قال وكل ما لم يصحح ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الاخبار
فهو عندنا متروك انتهى فمن هذا شانه في التصحيح والتضعيف فاين هو من دعوى
العلم بصحة الصدور ولو سلم فالدلالة المذكورة ليست قطعية ولو سلم فلا يلزم

من قطعهم بذلك قطعنا به ثم من الاخبارية من وجه مقالة اصحابه بحمل العلم
فى كلامهم على العلم العادى و فسّره بما يطمئن به النفس قال وهو يحصل باخبار الثقات
المتحرزين عن الكذب وان كان فاسقا و نعم الاصولية لا ينكرون هذا المعنى لكنهم
يسمونه ظنا فجعل النزاع بينهم لفظيا و فيه ما فيه و توضيح المقام ان الاعتقاد قد لا
يحتمل النقيض عقلا اصلا كالضروريات كقولنا الواحد نصف الاثنين او بالنظر كقولنا
العالم حادث وقد لا يحتمله عادة كعلمنا بعدم انقلاب الجبال التى شاهدناها ذهبا
وعدم انقلاب ما سيّما انسانا فنحن وان جوزنا وقوع تلك الاشياء بالنظر الى ذواتها
من حيث انها كيف ونحن عالمون بصدور امثالها من الانبياء والاولياء فى الازمنة
السابقة الا انا اذا لاحظنا الخارج قطعنا بعدم وقوع ذلك فى هذا الزمان الحاضر
وامثاله قطعا لا يحتمل النقيض عندنا و ليس لذلك لغفلتنا عن ملاحظة امكانه فى ذاته
بحدوث اسبابه كما زعمه بعض حيث ادعى زوال العلم بعد التنبيه لذلك بل نجد انفسنا
غير محتملة للنقيض بعد التنبيه لذلك ايضا فان الامكان الذاتى لا ينافى الامتناع
الغيرى كما لا ينافى وجوبه و بالجملة فنحن قاطعون بعدم الانقلاب بعدم القطع بعدم
حصول اسبابها قطعا مستندا الى الحدس الناشئ من ملاحظة الاحوال المعلومة
والقرائن الكثيرة ومن هذا الباب علمنا بانا فى الان الحاضر لسنا بعين الان الذى
كان فى الان السابق وان امكن خلافه بالنظر الى الامكان الذاتى ومن جوز ذلك
بالنظر الى الواقع ولو بعد ملاحظة امكانه الذاتى و وقوع نظائره فقد ناسب فى
بابى حنيفة الا انه لا يكفيه وجود القلادة وقد لا يحتمل النقيض ما دام المعتقد غير
متفطن للنقيض و لما يوجبه من الاسباب المحتملة ومن هذا الباب علمنا ببقاء من فارقناه
فى الزمان الحاضر حيا صحيحا فاذا لاحظنا امكان موته فجاءة او سقوط شئ عليه او نحو
ذلك لم نقطع ببقائه ولكن كثيرا ما نذهل عن ملاحظة ذلك فنقطع ببقائه وقد
لا يحتمل النقيض احتمالا لا يعتد به عرفا وان احتمله عقلا وعادة كالمرتمس فى الماء عند عدم
وجود حائل على بشرته لا سيما بعد بلّ جسده فان اهل العرف يحكمون بوصول الماء الى تمامها

ولا

ولا يعتدون باحتمال احتباس قليل من الهواء على بعض بشرته مانع من وصول الماء
اليها وان امكن وقوعه عقلا وعادة ولهذا يعد الاعتناء به بعد التحرى من باب
الوسواس وذلك لو سمّى مثل ذلك علما عرفيا وقد لا يحتمل النقيض احتمالا يعتد به
شرعا وان احتمله عقلا وعادة وعرفا وذلك كالشهادة فانه وان احتمل فى حق
الشاهد الكذب بالاعتبارات الثلثة الا انه لا يحتمله شرعا بمعنى ان الشارع لم يعتد بهذا
الاحتمال فى ترتب الاحكام عليها وكذا الكلام فى ساير الطرق الشرعية فان
اراد الموجه المذكور ان اخبارنا علمية بالاعتبار الاخير فهو مما لا نزاع لنا فيه كيف
وهو قضية قولنا بحجيتها الا ان كلمات الاخبارية غير صالحة للتنزيل عليه وان
اراد انها علمية بالمعنى الثالث فهو على تقدير تسليمه غير مستقيم فى حقنا قطعا حيث
انها للنقيض مجوزنا وقوع اسبابه مع ان الاخبارية لا يريدون انها علمية
بهذا الاعتبار فالتوفيق بهذا الوجه بين القولين حكومة من غير تراضى
الخصمين وان اراد انها علمية باحد الاعتبارات الاخر فمكابرة جلية و فى اعتبار
العلاج واعتبار العدد فى الشهود وعدم الاكتفاء بدعوى المدعى الثقة ما ينبه
على فساده والنزاع على هذا التقدير معنوى وزعم بعضهم هنا ان اخبار الكتب
المذكورة ماخوذة من كتب اصول معتمدة معمول عليها بين قدماء الاصحاب
محفوفة بامارات الوثوق والصحة كما يقتضيه شهادة مصنفيها بذلك فى اوائلها
فلا حاجة الى ملاحظة رجال السند فى غير مواضع التعارض نعم يحتاج بها الى العلم
المذكور الاخذ بقول الاوثق والاعدل كما جاء فى اخبار العلاج وضعفه ظاهر ان نحو
فى حق الكتب التى احق وانها الاخبار بانها كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع او نحو
ذلك فانما يدل على توثيق اربابها ومصنفيها و الاعتماد عليها دون جميع من تقدمهم
من الرجال الا ترى انا نقول اليوم بان الكتب الاربعة كتب مشهورة عليها المعول واليها
المرجع لانا نقول بجواز الاعتماد على جميع رواياتها واما حكم بعضهم بصحة رواياتها او اما
حكم بعضهم بصحة رواياته كالصدوق فلا خفاء انه لا يقصد به توثيق رواته كيف

وهو لا يجامع ما ذكروه فى كتب الرجال من تضعيف كثير منهم بل بمجرد كونها معولا
عليها معمولا بها عنده كما هو مصطلح المتقدمين ولا ريب ان تعويلهم كثيرا ما يبتنى
على امور اجتهادية و مرجحات واستنباطية بدليل اختلاف فتوى الواحد منهم
فى الكتاب الواحد فضلا عن المتعدد وليس وظيفتنا تقليدهم فى ذلك بل يتعين
علينا التفحص والاجتهاد والبناء على ما نراه اوثق بالاسناد واقرب الى الرشاد فان
الدلائل موجودة والامارات غير مفقودة و وقوفهم على جملة منها لم تصل الينا
معارض بوصولنا الى جملة اخرى لم يقفوا عليها لما يتوافر من الاحكام بل وعلى
غيرهم لا سيما المتقدمين اذ ليس لارباب هذه الكتب خصوصية يمتازون بها
عن جميع من عداهم ولا لاخبارهم خصوصية تتفردون بها عن ساير الادلة او
الاحكام و هذا راجع الى القول بجواز تقليد المجتهد لغيره من الاموات و بطلانه
اجماعا و منها معرفة الادلة الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع والعقل فضلا
او مرة مرتبة حسنة فيكفى التمكن من تحصيلها ولو بالمراجعة الى الكتب المعهودة والمصنفات
المعروفة واللازم من معرفة الكتاب معرفة ما يتعلق منها بالاحكام وهى خمسمائة اية
تقريبا ولا يجب العلم بما عداها ولا بما هو منسوخ منها عالم يتوقف معرفتها عليه
فيجب العلم به على قدر الحاجة وقد صنف بعض اصحابنا فى تحقيق تلك الايات ما يغنى
عن المراجعة الى غيره وكذا اللازم من معرفة الاخبار معرفة ما يتعلق منها بالاحكام
دون غيرها ما لم يتوقف معرفتها عليه وكذا لا بد من العلم بمواضع الاجماع محققا او منقولا
وهو اضعف عدم الخلاف والشهرة ان قلنا بحجية الثلثة الاخيرة او بعضها جابرا او قادحا
على هذا القياس الادلة العقلية الا ان موضع بيانها علم الاصول ومنها ان تكون
له قوة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول على وجه يعتد به عند اهل الصناعة من
الفقهاء الماهرين وهى المعبر عنها بالقوة القدسية و تحصيلها اصعب من تحصيل بقية
الشرائط بل يتعذر فى حق كثير من الناس بخلاف بقية الشرائط فانها قد تتيسر لهم و
لممارسة اربابها والمجادلة معهم مدخل عظيم فى حصولها كما نبه عليه الشهيد الثانى و ربما

ما تيوهم

ما تيوهم فايدتها انه اوجدها الشارع النفوس الى حسن الظن بانفسها فينبغى الاحجية الى
اهل الخبرة حذرا من الاشتباه والالتباس ولقد نرى فى ابناء زماننا من ليس له اهلية
تحصيل هذه القوة فضلا عن حصولها له وهو يزعم بنفسه انه قد وجدها و ظفر بها
بل وربما يزعم بنفسه انه بلغ منها الدرجة العليا و قصّر عنها بمراحل لا تحصى وانما اعتبرنا
فى بيان هذه القوة ان يكون الرد على وجه يعتد به عند اهل الصناعة احترازا عن
القوة التى يتمكن بها من الرد على وجه لا يعتد به عندهم فانه لا يكفى فى صدق عنوان
الاجتهاد اتفاقا وان اكتفى بها صاحبها مع اشتباه الحال عليه واعلم انه ان عرفنا الاجتهاد
بفعلية الاستفراغ فلا اشكال وان عرف بملكته فقد يستشكل فى المقام بلزوم اتحاد الشرط
والمشروط فان المراد بالملكة القوة والقوة التى يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول هى
قوة الاستفراغ المذكورة فى حد الاجتهاد واجاب عنه الفاضل المعاصر بان المراد بالملكة المعتبرة
فى حد الاجتهاد الملكة الخاصة المترتبة على مجموع شرايط الفقه التى من جملتها الملكة العامة
اعنى تمكن رد مطلق الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول ولو جزئيات الفقه
الى كلياته هذا كلامه والظاهر انه يريد بالملكة العامة الطبيعة المستقيمة وقد فسر القوة
المذكورة عند بيانها بها ولا يخفى بعده فان استقامة الطبيعة منشأ لتحصيل هذه القوة
لا نفسها مع ان استقامتها امر فطرى لا مدخل للكسب فيها كما صرح به بخلاف هذه القوة
فانها من الامور الكسبية كما مر من حصولها بالمجادلة مع اربابها بل التحقيق فى دفع
الاشكال ان المذكور فى الشرط قوة رد الفروع الى الاصول ومرجعه الى التمكن من
معرفة اندراج كل فرع تحت اصله و ظاهر ان هذا المقدار من القوة لا يستلزم التمكن من
معرفة حكم الفرع كما هو معنى الاجتهاد بالقوة فضلا عن اتحادهما معنى فان من لم يحقق
مباحث الاصول ربما يحصل له بمزاولة الفقه تمكن بها عن معرفة اندراج كل فرع
تحت اصله ولكن لا يتمكن من معرفة حكم الفرع لعدم تمكنه من تحقيق حكم الاصل وهذا
واضح جدا ومنها ان يكون عالما بجملة يعتد بها من الاحكام علما فعليا بحيث يسمى فى العرف
فقيها كما فى النحوى والصرفى فانهما لا يصدقان عرفا بمجرد حصول الملكة الكلية بل لا بد معها

من الفعلية المعتبرة في الاجتهاد المطلق اعني الملكة الكلية لا يحصل غالبا الا بالممارسة المستلزمة
للفعلية المذكورة وكذلك العلم بحصولها لا يحصل غالبا الا بها ومنها فهي طريق الى حصول
الملكة ومعرفتها غالبا لا شرط في الاعتداد بها نعم لا يبعد اعتبارها في صدق اسم
الفقيه عرفا وقد بيّنا عليه في حق الفقه ولا ملازمة بين الاعتداد بالملكة وبين
صدق الفقيه على صاحبها عرفا كما في المتجزي بالنسبة الى نادر من المسائل عنيته من
بعيد به وقد بيّنا عليه في حد الفقه ايضا فان اراد الفاضل المذكور بهذا الاشتراط
ما يرجع الى احد هذه الوجوه فلا كلام والا فتوجه المنع عليه جلي وتظهر الثمرة
فيمن حصل له الملكة المعتبرة وعلم بها بالممارسة الناقصة او التامة مع طريان النسيان
بحيث لا يكون المعلوم له بالفعل الا قليلا من المسائل الفقهية والظاهر اصحابنا يجمعون
على حجية نظر صاحب الملكة المعتبرة وان تجردت عن الفعلية المعتبرة بها نعم ان لم
نقطع باتفاقهم على ذلك لو لم نستفد منه القطع بحجيته فلا اقل من ثبوت الشهرة
العظيمة المفيدة للظن القوي بحجيته مضافا الى مساعدة الاعتبار المستند الى عمومات
المثال له وهو كاف في اثبات حجية نظره لقطعه بانه مكلف بالاحكام اما بطريق
الاجتهاد او التقليد تعيينا او تخييرا لا علم ولا طريق عليها الا انسداد باحدهما فيتعين
عليه التعويل في التعيين على الظن او الطريق الظني ولا ريب انه حاصل في جانب الحجية
ولا يتوهم ان هذا الظن معارض بظن التقليد المستفاد من الاستصحاب او بظن حجية
العمل بدليله لان الاستصحاب لا يستلزم الظن لا سيما اذا قام على خلافه امارة وخصوصا
اذا كانت قوية كما في المقام على انه لا يجري في حق المجتهد الذي اعترته زوال الفعلية
بل قضية الاستصحاب فيه بقاء الحجية واما دليل الاستصحاب فهو وان كان في حقه مظنون
الحجية في نفسه معلومها بالنظر الى دليل الانسداد لكان مقتضاه الظن او العلم بحجية الاستصحاب
عند عدم الامارة او دليل على خلافه وقد بيّنا في المقام قيام الامارة التي علم وجوب
الاعتماد عليها بدليل الانسداد على الخلاف فلا ينفي جواز العمل بدليل الاستصحاب فيه
فلا يحصل العلم به هذا ولكن الاحتياط في حق المجتهد تحصيل الفعلية المذكورة مع تحصيل

فعلية

فعلية الاجتهاد في رؤوس المسائل المتداولة كما دفعا للشبهة اللاحقة من كلام بعض الاصحاب
كما عرفت هنا في مبحث التجزي وليندرج في عموم قوله ع في المقبولة المتقدمة وعرف احكامنا
احكامنا بجميع محتملاته فانه كما يحتمل ان يكون المراد بالمعرفة فيها ملكتها فيصح حمله على الاحكام
على عمومه كذلك يحتمل ان يكون المراد بها المعرفة الفعلية فيكون المراد بالاحكام حاصلها وهذا
انسب باهل زمن صدور الرواية فان فقهائهم بالعلم الفعلي لا بمجرد الملكة اذ لم يكن
الفقه هنالك مبنيا على جزء ولا نزر يسير من العلوم بل على السماع من المعصوم او على تتبع
الاخبار والاطلاع على ما فيها من الاحكام مع فطانة يتمكن من رد الفروع الى الاصول
المعتبرة ويؤكد ذلك قوله ع ونظر في حلالنا وحرامنا اذ ليس المراد به قوة النظر
والا لم يختص باهل العلم بل النظر الفعلي فيكون المراد بالجمعين المضافين احدهما بين
المعنيين لاستحالة الحمل على العموم الحقيقي ح وبعد الحمل على الجنس الصادق على الفرد
الواحد لبعده عن العموم وانما اكتفينا في الاجتهاد بالملكة مع دلالة الرواية على ما قررنا
على اعتبار الفعلية لعدم انحصار دليل الحجية فيها ثم على تقدير ان يعتبر فعلية معرفة
رؤوس المسائل ينبغي القطع بعدم قدح طريان نسيان البعض لتعذر دوام التذكرة
للكل غالبا واما على تقدير اعتبار فعلية جملة يعتد بها فالظاهر اعتبار بقاء الفعلية على
هذا الجمع المجتهد بين الاعتبارين كما ل الاحتياط واعلم ان الحكم والفتوى معتبران على
مقام الفقاهة وهو مقام العلم بالحكم وامتيازهما ان الحكم العلمي او ظاهر يرجع فيهما في
الاول الى بيان الواقع وفي الثاني الى بيان الظاهر فلا يجوز للمجتهد الحكم والفتوى الا
بعد العلم بكونه مجتهدا وان كل مجتهد مكلف بالعمل بمؤدى نظره فالعلم بالامرين
شرط في حجية نظره ظاهرا لا في صدق عنوان المجتهد عليه وكما يتوقف جواز حكمه على
علمه بالامرين كذلك يتوقف جواز تقليده واعتبار حكمه على ذلك فان التقليد اخذ
معلومات المجتهد وان استندت الى ظنياته ومثله لزوم حكمه في المرافعات وعلى هذا
لو قطع المقلد باجتهاد من شك في اجتهاد نفسه لم يجز له الاخذ بظنياته وكذا
لا يجوز تقليده في ظنياته التي لا يقطع بحجيتها وان قطع المقلد بحجيتها اقتصادا وانما

خالف الاصل على موضع اليقين وهو تقليد العالم ومن هنا يظهر ان المتجزي لو ادى
نظره الى عدم حجية ظنه لم يجز لمن يرى حجية ظنه ان يقلده في ظنياته واعلم انه
كما يجوز للمجتهد ان يفتي بما ادى اليه نظره كذلك يجوز للمقلد ان يفتي بما علم به بطريق
التقليد اذ لا نريد بمعنى الفتوى الا الاخبار العلمي بالحكم الشرعي لكن في جواز تولي
غيره عنه اشكال واما القضاء والحكم بين الناس في مرافعاتهم فذلك منصب الفقيه
الجامع للشرائط فلا يجوز للعامي ان يتصدى ذلك وان علم بحكم الواقعة بطريق التقليد
وهذا موضع وفاق بين الاصحاب على الظاهر وقد حكي عليه الاجماع غير واحد منهم حتى
ان الشهيد الثاني ره في كتاب القضاء وحين نقل الاجماع على ذلك في مواضع ثلثة ويدل
عليه بعد الاتفاق ونقل الاجماعات الاصل السالم عن المعارض مضافا الى رواية عمر بن
حنظلة والى خديجة وامثالهما الدالة صريحا على جواز التحاكم الى الفقيه المستجمع للشرائط
وبالفحوى المنع من التحاكم الى غيره ويؤكد ذلك الشهرة المعروفة ومن العجب العجاب
ما نقل بعض افاضل الاصحاب عن الفاضل المعاصر من مصيره الى جواز تصدي المقلد
للقضاء مستندا الى ان النبي ص ارسل معاذا قاضيا الى اليمن ولم يكن مجتهدا اذ لا ان
الوهم المذكور يحل العشرة اذ من الواضح ان معاذا وامثاله لم يكونوا ياخذون الاحكام
من غيرهم على سبيل التقليد ويقضون بها بل كانوا يقضون بما استفادوه من الكتاب
والسنة مع كونهم متمكنين من ردهما الى اصولهما ولا نعني بالمجتهد والفقيه
الا هذا المعنى ثم لو سلم عدم ثبوت الاجتهاد فلا سبيل الى اثبات التقليد غايته الامر
احتمال الامرين وقضية الاصل وعام من الوجوه والاقتصار على مورد اليقين
فصل لا خلاف في عدم تصويب المختلفين في العقليات بمعنى عدم مطابقة ارائهم
جميعا للواقع لادائه الى وقوع المتناقضين او المتنافيين في الواقع ولا فرق في ذلك بين
ما تعلق منها بالشريعة وبين ما لا يتعلق بها وانما اختلفوا في تاثيم المخطئ منهم في الاول
كالمخطئ في اصول الاسلام فالاكثر على ان المخطئ فيه اثم وخالف فيه الجاحظ وابو
عبد الله العنبري فذهبا الى نفي الاثم احتج الاولون بانه مكلف بالعلم بدليل قوله

نعم

نعم فاعلم انه لا اله الا الله فلا بد ان يكون قد نصب عليه دليل قاطع والا لكان
تكليفا بالمحال فغير الواقف عليه منهم مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف واعترض بان
الخطاب في الاية الى الرسول وهو لوفور عقله وقوة حدسه متمكن من تحصيل
العلم ولا دليل على تعميمه الى غيره واجيب بان اية التاسي تدل على تعميم الحكم الى
غيره ص واشكل بان حكم التاسي انما يثبت في حق القادر كما في غيره من الاحكام
والمقام اثبات حصول القدرة بالاية وليس لها دلالة عليه ولو احتجوا بظاهر
قوله تعالى امنوا بالله ورسوله ونحوه مما يدل على وجوب الايمان مطلقا كان اولى
واولى من ذلك قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا حيث يدل
على تقصير غير المهتدي في المجاهدة والاظهر ان يحتج على ذلك بانا نرى ادلته
منكشفة في غاية الجلاء بالوجدان والعيان واضحة جلية بحيث لا يكاد يشتبه الحال فيها على
من سلمت فطرته عن العناد والعصبية وهو قضية الحكمة الالهية الداعية الى
خلق هذا النوع وتكليفهم بالوظائف الشرعية والنواميس الدينية فان ذلك لا يتم
مع خفاء البرهان الموصل الى الايمان والاذعان مع ما نرى من قصور اكثر الناس
عن ادراك المدارك الخفية وتحصيل المطالب الدقيقة وعلى هذا فالمخطئ مقصر لا محالة
لكنه لا يكون اثما الا اذا انقطع تقصيره ولو بطريق التجويز والاحتمال كما هو الغالب واما
المختلفون في الاحكام الشرعية الفرعية من التكليفية والوضعية فان كان عليها دليل
قاطع فلا خلاف في تخطئة المخالف فيها وان لم يكن عليها دليل قاطع بل كانت المسألة
اجتهادية فقد اطبق اصحابنا على عدم اصابة الكل فيها اثم وخالف فيه جماعة من
مخالفينا فقالوا باصابة الجميع ومرجع النزاع الى انه هل لله تعالى في كل واقعة لا قاطع
عليها حكم مخصوص يجب على المجتهد ان يطلبه ويبذل وسعه في تحصيله فان اصابه
فقد اصاب والا فقد اخطأ او ليس له احكام معينة في تلك الوقائع تابعة لما يرى المجتهد
فما ادى اليه انظارهم وانتهى اليه افكارهم فهو حكمه تعالى في حقهم واقعا ليس الا فلا يتصور
منهم مخطئ اصلا وتصوير هذا على تقدير قيام قاطع على الواقعة اصلا واضح واما على

الواقعة
تقدير قيامه عليها في الجملة كالاجماع المركب بناء على حجيته كان المستفاد منه ان حكم
عند الشارع مغاير لطائفتي القول من غير تعيين لما لا نعرف فيحال الامر في التعيين الى نظر المجتهد
ويكون مصيبا فيه ولو ادى نظره الى ما خالفه كان مخطئا ثم اختلف القائلون بالتصويب
فذهب كثير منهم على ما قيل الى انه وان لم يكن في الواقعة حكم الا ان فيها ما لو حكم الشارع
فيها لحكم بمقتضاه بعض مع قطع النظر عن نظر المجتهد وهذا قريب الى القول بالتخطئة
بل ربما كان راجعا اليه ومنهم من انكر ذلك ايضا ثم من المخطئة من ذهب الى ان الله
تعالى في كل واقعة حكما معينا قد نصب عليه دليلا واختلف صاحب هذا المذهب في المخطئ
فيه فذهب كثير منهم الى ان المخطئ فيه بعد بذل وسعه واعمال النظر معذور ونقل
عن بشر المريسي انه اثم مستحق للعقاب والمعروف بين المخطئة انه ما من واقعة الا
وفيها حكم معين وانه ما من حكم الا وقد نصب عليه دليل اما حجة قاطعة او امارة
ظنية وان المجتهد لم يكلف بالاصابة بل بالظن لخفاء الطريق وغموضه وقال الموجر هو
مامور بطلبه فان اخطأ وغلب على ظنه غيره انقلب التكليف وصار مامورا بالعمل
بمقتضى ظنه واتفق الفريقان على صحة ورتبة المخطئ فيه بل صرح كثير منهم بان للمصيب
اجرين وللمخطئ اجر واحد لما تحمله من الكد والمشقة والتحقيق ان الله تعالى في كل واقعة
حكما معينا مخزونا عند اهله وهم اهل العصمة عليهم السلام فالمجتهد ان ادركه فقد اصاب والا فقد
والا فقد اخطأ وانه غير اثم في خطائه بعد بذل وسعه وان كان عليه دليل قاطع اذا لم
يصادفه او لم يكن عنده قاطعا ولو لشبهة سبقت اليه وانه لا يلزم ان يكون عليه دليل
ظني فالظ فضلا عن القطعي لنا على اصل التخطئة وجوه منها اجماع اصحابنا الامامية على
ذلك وقد تقرر في محله انه حجة قطعية لكشفه عن قول المعصوم وايضا فقد اجمع
الصحابة والتابعون على تخطئة المخالف وقد نقل عنهم ذلك بطريق متواتر وقد يبعد منه
واحتمال ان يكون تخطئتهم من حيث عدم استجماعهم للشرائط من عدم اهلية الاجتهاد والتقصير
في النظر او مخالفة القاطع مردود بان ذلك على اكابر مخالفينا في موارد لا قاطع فيها غالبا
لا يلتزمون في حقهم عدم الاهلية والتقصير فتدبر ومنها تواتر الاخبار المروية عن الائمة الاطهار

الدالة

الدالة على ان لله في كل واقعة حكما معينا بينه النبي صلى الله عليه وآله لوصيه الى ان انتهى البيان الى اخر
الاوصياء وجميع الاحكام محفوظة عنده محرزة لديه حتى مثل ارش الخدش فما دونه
وهذه الاخبار وان كانت واردة بعبارات مختلفة والفاظ متفاوتة الا انها مشتركة
الدلالة على ما ذكرناه فهي متواترة بالمعنى وقد يستدل بما روي عنه صلى الله عليه وآله اذا اجتهد الحاكم
فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد فان هذه الرواية قد تلقتها الامة بالقبول
ويشكل بانها انما تدل على ان المجتهد قد يخطئ ولا نزاع فيه على ما علم من تحرير محل النزاع
الا ان يؤول بان الخطأ في ما عليه قاطع غير معذور وهو غير مرضي ومنها انه قد تقرر عند
العدلية ان احكامه تعالى تابعة للمصالح والمفاسد في موارد ها الا حقيقة لها لنفوسها او لوجوه
واعتبارات طارية عليها وان كان لحوق تلك الاحكام لها مشروطة بعلم المكلف او مانع حكمه
وح فلابد في الواقعة الا ولها حكم معين يتوقف تعلقه بالمكلف على ذلك والجهل به لا ينفي الحكم
الواقعي الا ذلك ومنها انه لو اصاب كل مجتهد لزم الجمع بين المتنافيين وهو قطعه بالحكم ما دام ظانا
فالقطع والظن متنافيان لا يتواردان على محل واحد ولا يلزم ذلك على المخطئة لتغاير المحل عندهم
اذ مورد الظن نفس الحكم ومورد القطع وجوب البناء عليه او مورد الظن الحكم الواقعي ومورد
القطع الحكم الظاهري وهما متنافيان فان قيل مورد الظن على التصويب كون الدليل دليلا
موضع القطع الحكم المستفاد منه فيتعدد المحل ايضا قلنا فيرجع الاشكال الى الدليل فيلزم كونه
قاطعا به ما دام ظانا فان كون الدليل دليلا من الاحكام الشرعية الوضعية وان كانت اصولية
الا ان يقال انما يقول الخصم بالتصويب في المسائل الفرعية فقطعينيدفع عنه الاشكال بالبيان المذكور
ويمكن دفعه على الاول ايضا بعد المنع من عمومه وروده لاختصاصه بالقاطع بالتصويب المذكور
حال الاجتهاد بان المعتبر في الاجتهاد على هذا التقدير ليس فعلية الظن بل ما كان من شانه الافادة
عن ادلة التصويب فلا اشكال ومنها ما ذكره العلامة رحمه الله من ان الاختلاف في الحكم يتبع الاختلاف
في اعتقاد رجحان المرجوح خطأ لتحقق احدى الامارتين على الاخرى ولابد اما ان يكون لاحدهما
رجحان على الاخرى او لا فان كان الاول كان القول برجحان المرجوح خطأ وان كان الثاني كان
كل من الاعتقادين خطأ والاخذ المنسبة التي بينهما الامتناع حصول الاعتقاد برجحان احدهما

٢
وكيف كان فلا يكون كل واحد مصيبا
ويشكل الترجيح انما يتحقق اذا لاخذ كلا منهما اماره
صاحبه
٣

بدون ذلك وذلك غير لازم لامكان الغفلة عن امارة صاحبها او عن نسبة امارته اليها ان علمها
لكن الخطأ في اعتقاد الرجحان لا يوجب الخطأ في اعتقاد الحكم مع ان النزاع انما هو في الثاني
ان حصصنا موضع النزاع به فالاكان الدليل مصادرة اذ القائل بالتصويب لا يسلم رجحان
احدى الامارتين في نفس الامر وانما يسلم رجحانها في نظر المرجح وهو لا يوجب كون الاخرى
خطأ في حق من ترجح في نظره كيف وهو مبني على البناء على التصويب ومنها ما ذكره
العلامة ايضا وهو ان المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم عن الدليل او لا والثاني باطل لانه
ان كان مكلفا بحكم معين في الواقع كان تكليفا بالمحال وان كان مكلفا بالحكم لا على التعيين كان قولا
في الدين بمجرد التشهي وهو فاسد فتعين الاول ومح فالدليل ان كان خاليا عن المعارض
كان تركه مخطئا وان كان له معارض فان ترجح احدهما على الاخر كان الاخذ بالمرجوح مخطئا
وان تساويا كان الاخذ بكل منهما مخطئا لتعيينه ما ليس بمتعين وعلى التقديرين لا يكون
الجميع مصيبا ويشكل بان القائل بالتصويب ان عمم الدعوى الى المباحث الاصولية كان الدليل المذكور
مصادرة اذ يكون كل مجتهد مكلفا بالعمل بما هو دليل عنده وليس في نفس الامر امر سواه
فيكون الاعتبار بخلوه عن المعارض عنده او برجحانه عنده ومع التساوي يتخير فيكون ذلك انما في
نفس الامر فلا يلزم التخطئة وان خص الدعوى بالمباحث الفقهية فلا يلزم من خطائه في
الترجيح خطائه في الحكم بحجة التصويبة وحجته منها انه لو كان لله في الواقعة المجتهد فيها حكم
معين لكان ما انزل الله فيها هو ذلك الحكم فيكون الحاكم بغيره عند الخطأ في الاجتهاد فاسقا وكافرا
لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وقوله جل شانه ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون والتالي باطل للاجماع على عدم كفره وفسقه فيبطل المقدم ايضا واما اذا تجردت
الواقعة عن الحكم لم يصدق عليه انه لم يحكم بما انزل الله اذ لم ينزل في الواقعة حكما معينا وقوله مما
لتسبق اليه لتشديد انه لم يحكم به والجواب اما اولا فبالنقض بما لو اخطأ المجتهد بعد بذل
وسعه في الاحكام التي عليها قاطع فانه لا نزاع في تخطئته مع انه لا يكون بذلك كافرا ولا
فاسقا واما ثانيا فبالحل وهو انه من حيث ادراك المجتهد كان حكمه بحسب تلك المدارك حكما
بما انزل الله تعالى اذ لا يعتبر في نزول الحكم من حيث الخصوصية بل يكفي نزوله ولو بعنوان عام وقد يقدح

ووقوع

ووقوع الخطأ فيها باعتبار الايصال الى الحكم الواقعي لا الانقلاب دون وقوع الخطاء في الشهادة
ونحو هالك مع انه تعالى قد انزل وجوب الحكم بمقتضاها وبالجملة فقد انزل الله تعالى
احكاما واقعية وظاهرية فالحاكم باحدهما حاكم بما انزل الله تعالى سلمنا لكن عموم الاية معارض
بما دل على حجية مدارك المجتهد كالايات الدالة على حجية خبر الواحد فيجب تخصيصها بها
على ما هو منها انه لو اخطأ المجتهد لزم العمل بمقتضاه فح اما ان يلزم مع ذلك من يعلم
الحكم الواقعي في حقه فيلزم التكليف بالمحال لاجتماع الضدين وكلاهما مح او لا به وبه فيلزم
ان يكون العمل بالحكم الخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو مح والجواب اما اولا فبالنقض
بما لو اخطأ في الاحكام التي قام عليها قاطع ولم يقف عليه بعد الفحص والتتبع فانه يجب عليه
مخالفة الواقع مع انه خطأ واما ثانيا فبالحل وهو حسن متابعة الصواب او قبح مخالفته وقبح
متابعة الخطأ او حسن مخالفته ليس من لوازمها الذاتية بل يختلف بالوجوه والاعتبارات كالعلم
والجهل فقد يقبح الحسن في حق من اعتقد حسنه ويحسن في المقام ان يحسن العمل بالخطاء عند الجهل
بكونه خطأ ويقبح العمل بالصواب عند الجهل بكونه صوابا فيصح حكم الشارع في الاول بوجوب
العمل وفي الثاني بحرمته ومنها قوله صلى الله عليه وآله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه لو كان بعضهم
مخطئا لما حصل الهدى في متابعته اذ المرابعة حكمه ثم ضلال والجواب بعد تسليم صحة الرواية ودلالته
المجتهد منهما ان الاهتداء عبارة عن الاخذ بالوسائل الشرعية سواء كانت ظاهرية او واقعية
ولا ريب ان من جملة تلك الوسائل المدارك المعتبرة كالظنون الاجتهادية فالاخذ بمقتضاها
اهتداء لا ضلال ويمكن ان يحتج على التصويب بوجوه اخر نقلية وعقلية وان لم اقف على
من يتنبه عليها فالنقلية كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها فان نفي جهة التكليف عند عدم
الايتاء يتناول نفيه بنوعيه من الظاهري والواقعي وكقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة الى قوله وما
لا يعلمون فان الظاهر رفع ما لا يعلمون رفعه بالكلية ظاهرا او واقعا وكقوله لا تكليف الا بعد
البيان فان المستفاد منه نفي التكليف عند عدم البيان مطلقا وكقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان
الظاهر انه مطلق بحسب ظاهر او واقعا حتى يبلغ النهي واما العقلية فلان التكليف من جعل وفعل اختياري
يتوقف صدوره عن المكلف الحكيم على فائدة وحيث يعلم ان المكلف لا يعلم به لا فائدة في وضعه واحد

في حقه الظهور ان ثمرة التكليف انما هي الاختبار والحث على فعل الجميل وترك القبيح ولا يترتب
على شيء من ذلك الا على تقدير عدم العلم ولان التكليف عند العدلية مشروط بالعلم بل العلم
الامتثال وحيث لا علم لا قدرة على الامتثال فينتفي التكليف لان المشروط عدم عند عدم شرطه و
لان الامر بالشيء المشروط مع علم الآمر والمأمور بانتفاء شرطه ممتنع عند معظم الاصوليين
والمقام منه اذ التقدير علم الامر بعدم علم المأمور به وعلى المأمور بعدم علمه بما خالف
ما دل بنظم على تقدير ثبوته واتفاق الجواب اما عن الوجوه النقلية فبان التكليف الواقعي
ليس تكليفا منجزا بل تكليف شأني فتسميته تكليفا مجاز في الحقيقة كتسمية الواجب المشروط
عند عدم شرطه واجبا فنفي التكليف في الآية انما يتوجه الى التكليف الفعلي دون الشأني
النكرة المنفية عند عدم القرينة محصور على افراد الحقيقي والنكاس رفع ما لا
يعلمون عن الامة رفع الاحكام الفعلية عنهم فلا يقتضي رفع الحكم المشروط فعليته بعلمهم
نفي التكليف عند عدم البيان انما يقتضي نفي التكليف الفعلي فلا دليل على نفي التكليف المشروط
بوصول البيان كيف وقضية الاستثناء ثبوته عنده وكذلك اباحة الاشياء عند عدم بلوغ
النهي لا يفيد اباحتها عند بلوغه بل مفهومها انتفاؤها عنده وبالجملة فالتكليف الواقعي عندنا
هو التكليف الذي يتعلق بالمكلف تعلقا معنيا بشرط علمه به وليس في هذه الوجوه ما يدل
على نفي ذلك واما عن الوجوه العقلية اما عن الاول فبان التكليف الواقعي ليس تكليفا محضا
بل مشروطا بعلم المكلف به بحيث لا علم لا تكليف لكن شأنية التكليف متحققة في حقه اذ ليست شأنيته
مشروطة بفعلية العلم بل بشأنيته وهذا التكليف الشأني لازم لما دل على فعلية التكليف في حق
العالم فانه اذا ثبت حكم في حق المكلف الواحد المشروط لزم منه ثبوته في حق الفاقد للشرط
مشروطا بكونه واجدا له ولا حاجة الى وروده في حق غير العالم خطابا مستقلا حتى يلزم منه
اللغو والعبث وبهذا يظهر الجواب عن الوجه الثاني ايضا اذ التكليف المشروط بفعلية العلم انما
هو التكليف الحقيقي اعني التكليف الفعلي دون مطلق التكليف واما عن الثالث فبان البحث هناك
عن الاوامر الاستقلالية دون اللازمة على وجه التبعية لخطاب آخر وتوضيح ذلك ان الشارع
اذا اراد من العالم بالاحكام العملية بمقتضياتها تعبدا اراد ذلك من الجاهل ايضا بشرط علمه
بها

بها بمعنى ان الجاهل لو صار عالما بها لكان العمل بتلك المقتضيات مرادة منه ايضا
فان قلت العلم شرط من شرائط التكليف كالقدرة فاذا كان التكليف المشروط
بالعلم عند عدمه تكليفا واقعيا وعدمه ظاهريا لكان التكليف المشروط بالقدرة
عند عدمها تكليفا واقعيا وعدمه ظاهريا فيلزم ان يكون الحج مثلا واجبا واقعيا في حق
العاجز وغير المستطيع وعدم وجوبه عليه ظاهريا مع ان فساده ظاهر قلت ليس التكليف المشروط
بأي شرط كان عند عدمه تكليفا واقعيا وانما هو تكليف مشروط بالعلم عند عدمه فقط فان
لشرط العلم خصوصية بها امتاز بين الشرائط ببعض الاحكام لعدم توقف الفعل في حق فاعله
بخلاف بقية الشرائط فيتخلف القضاء ان كان لفواته فقضاء كما في الصلوة ولا يلزم مما حققنا في
التكليف الواقعي ان لا ينتفي في الواقعة حكم واقعي نظرا الى ان كل حكم من الاحكام لو فرض علم المكلف
اي قطعه به ولو بطريق معتبر عنده لكان ثابتا في حقه مثلا يصدق فان صلوة الجمعة واجبة
في حق المجتهد بشرط علمه بتخيرها وهكذا وذلك لانا نعتبر العلم شرطا في ثبوت التكليف الواقعي
لا سببا له وصوفه منه سببا لا شرطا وتحقيق ذلك ان احكام الشرع تابعة لحسن تشريعها
وقد يستند الى جهة علم المكلف وقد يستند الى جهة اخرى مشروطا بعلمه به فان من
معظم جهات حسن التشريع حسن الفعل وقبحه وهما لا يلحقان الفعل بجهات لاحقة به
مقتضية لهما بشرط العلم فان القبيح قد يحسن بعلم الفاعل بحسنه ويقبح الحسن لعلم الفاعل بقبحه
فالاحكام الواقعية هي الاحكام اللاحقة لمواردها بالجهات مقتضية لها بشرط العلم والاحكام
الظاهرية هي الاحكام اللاحقة لمواردها بجهة العلم ولا ريب ان الحكم الواقعي بهذا المعنى مقتضي
في كل واقعة لا يختلف بحصول العلم به وعدمه وان توقف فعليته على حصوله ويعرف
الكلام في حقيقة الجاهل وسببيته ما يقاس الى شرطية العلم وسببيته ثم اعلم ان المراد بالحكم
الظاهري ما وجب الاخذ بمقتضاه والبناء عليه سواء طابق الواقع او لا وبالحكم الواقعي
ما كان تعلقه مشروطا بالعلم سواء حصل الشرط وتعلق او لا فالنسبة بينهما عموم من وجه
وقد يطلق الحكم الظاهري على ما يقابل الواقعي فيكون بينهما التباين ثم الحكم الظاهري ان طابق
الواقع بان كان هو الحكم الثابت للواقعة بشرط العلم فواقعي اولا والا فواقعي ثانوي والاحكام

الظاهرية عند التحقيق باسرها احكام واقعية اذ لا ثبت في حق المخطئ الغير المقصر ثبوتا
فعليا سواها واعلم ايضا ان الاحكام الواردة على وجه التقية ظاهرية ان كان التقية
في بيانها فقط والا فواقعية اذ عدم التمكن الشرعي كعدم التمكن العقلي فصل اذا رجع
المجتهد عن الفتوى انتقضت في حقه بالنسبة الى مواردها المتأخرة عن زمن الرجوع
قطعا وهو موضع وفاق ولا فرق في ذلك بين ان يكون رجوعه عن القطعي الى الظني او من
الظني الى القطعي او من احدهما الى الآخر ولا بين ان يتذكر لمدارك قطعه او ظنه السابق ولا بين عدمه
ولذا احتمل ان يبقى فيما لو لم يتذكر لمدارك قطعه السابق انه يبني على مقتضى قطعه ما لم
يعارضه مستند اقوى لانه لا يقصر عن نقل الاجماع بناء على حجيته ان لم يكن اولى لكنه
لو عول على هذا الاحتمال لخرج عن محل البحث لان الكلام على تقدير الرجوع واما بالنسبة
الى موارده الخاصة التي بنى فيها قبل رجوعه عليها فان قطع ببطلانها واقعا فالظ
وجوب التعويل على مقتضى قطعه فيها بعد الرجوع عملا باطلاق ما دل على ثبوت
الحكم المقطوع به فان الاحكام اللاحقة لمواردها الواقعية لا الاعتقادية فيترتب عليه آثاره
الوضعية ما لم يكن مشروطة بالعلم ولا فرق في ذلك بين الحكم وغيره وكذا لو قطع
ببطلان دليله واقعا وان لم يقطع ببطلان نفس الحكم كالو قطع بحجية القياس فافتى
بمقتضاه ثم قطع ببطلانه لقطعه بان حكم الواقعي حال الافتاء لم يكن ذلك ولان ثبوت
الحكم الشرعي يتوقف على قيام دليل ثابت الحجية عليه فاذا انكشف عدم الدليل انكشف
عدم الحكم مع احتمال ان يقال يكفي في ثبوت الحكم كون الدليل ثابت الحجية حال التعويل عليه ولا
ولا يخفى ما فيه ويلحق بالقطع بقول العام المحتمل للتقية به في القائلين كافة فيكشف عنه
في بعض اقسام الاجماع وجهان وان لم يقطع ببطلانها واحتمل بطلانه فان كانت الواقعة
مما يتعين في وقوعها شرعا اخذها بمقتضى الفتوى فالظ بقاؤها على مقتضاها السابق
فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع اذ الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادين ولو بحسب زمانين
لعدم دليل عليه وللزوم العسر والحرج المنفيين عن الشريعة السمحة لعدم وثوق
مجتهد غالبا برأي واحد فيؤدي الى الاختلال فيما يبنى منه عليها من الاعمال ولئلا يرتفع
الوثوق

الوثوق في العمل من حيث ان الرجوع في حقه محتمل وهو مناف للحكمة الداعية الى تشريع
حكم الاجتهاد ولا يعارض ذلك بصورة القطع لندرته وشذوذه ولاصالة بقاء آثار
الواقعة اذ لا ريب في ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد ولا قطع بانتفائها بعده اذ لا دليل
على تأثير الاجتهاد والمناظر فيها فان القدر الثابت منه ارتفاع جواز الاعتماد عليه بالنسبة
الى غير ذلك فيستصحب بما علم جريانه الاصل بالنسبة الى نفس الحكم حتى بالنسبة
الى الموارد المتأخرة عن زمن الرجوع فلمصادمته الاجماع مع اختصاص مورد الاستصحاب
على ما حققنا بما يكون مقتضيه البقاء على تقدير عدم طرو المانع وليس بقاؤه بعد
الرجوع منه لان الشك فيه في تحقق المقتضي لا في طرو المانع فان العلة في ثبوته
هي ظنه به وكونه مؤدى نظره وقد زالت بعد الرجوع فلو بقي الحكم بعد
زوالها لاحتاج الى علة اخرى وهي حادثة فيعارض الاصلان اعني اصالة بقاء الحكم
واصالة عدم حدوث العلة وهي كون العلة هنا العلة الحادثة واستصحاب بعض الحوادث
وبقاؤها بما علم الاعدادية عن محله لان الاصل بقاء الحادثة بما علم عند الحدوث فيستصحب
ولا يتوجه مثله في استصحاب بقاء الآثار بعد الرجوع فان المقتضي لبقائها متحقق
وهو وقوع الواقعة على الوجه الذي ثبت كونه مقتضيا لاستتباع آثارها وانما الشك
في مانعية الرجوع فيتجه التمسك في بقائها بالاستصحاب وبالجملة فحكم رجوع المجتهد
في الفتوى في حكم النسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن مواردها المتأخرة عنه وبقاء
آثار مواردها المتقدمة ان كان لها آثار وعلى ما قررنا فلو بنى على عدم جزئية شيء للعبادة
او عدم شرطيته فاتى بها على الوجه الذي بنى عليه ثم رجع بنى على صحة ما اتى به حتى
انها لو كانت صلوة وبنى فيها على عدم وجوب السورة ثم رجع بعد ما جاوز المحل بنى
على صحتها من جهة ذلك او بنى على صحتها في شعر الارانب والثعالب ثم رجع ولو في
الاثناء وكذا لو تطهر بما يراه طاهرا او طهورا ثم رجع ولو في الاثناء فلا يلزمه الا
وكذا القول في بقية مباحث العبادات وسائر مسائل العقود والايقاعات فلو عقد

او وقع بصيغة يرى صحتها ثم رجع بنى على صحتها واستصحب احكامها من بقاء الملكية
والزوجية والبينونة والحرية ونحو ذلك ومن هذا الباب حكم الحاكم والظاهر ان عدم
انتقاضه بالرجوع موضع وفاق ولا فرق بين بقاء حكم فتواه التي وقع عليه
الحكم وعدمه فمن الاول ما لو ترافع اليه المتعاقدان بالفارسية في النكاح فحكم بالزوجية
او في البيع فحكم بالنقل فان حكم فتواه التي يتفرع عليها الحكم وهي صحة ذلك يبقى بعد
ومن الثاني ما لو اشترى احد المتعاقدين لحم حيوان يقول بحليته في حق المشتري بحاله
وهكذا وقد تخيل ان الحاكم اذا حكم بطهارة ماء قليل لاقاه نجاسة او ما اشبه ذلك ثم
رجع لم ينتقض حكمه بالطهارة بالنسبة الى ذلك الماء للاجماع على ان الحكم لا ينقض با
لرجوع وهو غير جيد لان المراد بالحكم هناك ما يتعلق بالدعاوي والمرافعات
ولهذا لا يلزم متابعته في الحكم بالطهارة ونحوها ولو كانت الواقعة مما لا يتعين اخذها بمقتضى
الفتوى فالحق تغير الحكم بتغير الاجتهاد كما لو بنى على حلية حيوان فذكاه ثم رجع
بنى على تحريم المذكى منه ونحوه وعلى طهارة شيء كعرق الجنب من الحرام فلاقاه ثم رجع
بنى على نجاسته ونجاسة ملاقيه قبل الرجوع وبعده او على عدم تحريم المرضعات العشر فتزوج
من ارضعته ذلك ثم رجع بنى على تحريمها لان ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع وهو لا يثبت
بالاجتهاد على الاطلاق بل ما دام باقيا على اجتهاده فاذا رجع ارتفع كما يظهر من تنظير
ذلك بالنسخ واما الافعال المتعلقة بالموضوع المتفرعة على الاجتهاد السابق فهي في الحقيقة
اما من مشخصات عنوان الموضوع كالملاقاة او من المتفرعات على حكم الموضوع كالتذكية والعقد
فلا اثر لها في بقاء حكم الموضوع ودعوى امكان التمسك في بقاء الحكم في هذه الصور بلزوم الحرج
وارتفاع الوثوق في العمل الا ان ذلك مع انتقاضه بصورة الجهل والنسيان والتعويل على الظواهر
التي ينتقض حكمها عند ظهور الخلاف لا يصلح بمجرده دليلا اما الاول فلان الحرج المقتضي لسقوط
التكليف قد يكون شخصيا فيدور سقوط التكليف مدار وجوده وقد يكون نوعيا
وهذا وان لم يكن سقوط التكليف به دائرا مداره وجودا لكن يعتبر تحققه في النوع غالبا
والا

والا فما من تكليف الا ويتحقق الحرج على بعض تقاديره وانتفاء الغلبة في المقام معلوم
واما الثاني فوجه استحساني لا ينهض دليلا فلا تمسكنا بذلك في المقام السابق على
وجه التأييد لا الاستدلال ومما قررنا يتضح الحال فيما لو بنى في الفروض السابقة على التحريم
او النجاسة ثم رجع فانه يبني على مقتضى رجوعه لكن لا يبعد القول ببقاء حكم عقد
السابق اذا كان مما يعتبر في وقوعه الاخذ بالاجتهاد كما لو بنى على تحريم فذكاه ثم رجع
امكن القول بتحريمه لا من جهة بقاء حكم الموضوع بل من جهة ان التذكية صدرت منه حال
عدم الاعتقاد بها في فتواه في التحليل فلا يعتد بها بعد الرجوع للاصل وكذا لو عقد
على من يحرم عليه في مذهبه ثم رجع فلا يبيحها له ذلك العقد واما لو بنى على الفتوى
ولكن لم يبن عليها في خصوص الواقعة اما لعدم علمه بها او لعدم تذكره فيها للفتوى كما
لو تزوج من ارضعته عشر رضعات وهو يقول فيها بنشر الحرمة وبعده ولم يعلم بالواقعة
او لم يتذكر لفتواه فيها الا بعد الرجوع ففي البناء على مقتضى الفتوى السابقة وعدمه وجهان
مبنيان على ان الاحكام المستندة الى الاجتهاد هل تثبت في حق صاحبها مطلقا او مع بنائه في مواردها
عليها فيعتبر علمه بها مع تذكره لفتواه فيها والثاني اقرب اقتصارا فيما خالف الاصل على
موضع اليقين ومما قررنا او بدا علمت ان الاحكام الثابتة بالاجتهاد احكام ظاهرية وهي
لا تثبت مع الجهل والغفلة ومما قررنا يظهر حكم التقليد بالنسبة فان المقلد اذا رجع مجتهده
عن الفتوى او عدل الى من يخالفه حيث يسوغ له العدول او بلغ درجة الاجتهاد وادى
نظره الى الخلاف فانه يتبصر في جميع الصور المذكورة ويجري فيه الكلام المذكور تنبيه
اذا افتى المفتي لمقلديه بحكم ثم رجع ففي وجوب اعلامهم اياه بذلك وجهان بل قولان لانه
يدل على الوجوب ظاهر قوله تعالى فلينذروا قومهم وقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا
من البينات والهدى ولان في ترك اعلامهم اغراء لهم بالجهل وتركا لهم فيما هو باطل عنده ويدل
على نفيه الاصل واستناد المقلد في عمله الى طريق شرعي وهو استصحاب عدم الرجوع فلا يجب
ردعه كما لو قلد مجتهدا اخر يخالفه في المذهب وجريان طريقة السلف على الظاهر على خلاف
ذلك وتقديره ... الاثار للمقلدين ولو قيل بالفرق بين ما لو قطع بالبطلان فيجب

الاعلام بقدر الامكان وبين ما اذا لم يقطع به فلا يجب كان قويا ثم ما يقع من المقلد
بلفظ رجوع المفتي وبين علمه برجوعه مما يأتي به على وجه التقليد السابق فهل يلحق
بما لو وقع منه قبل الرجوع او لا وجهان وقضية الادلة التي قررناها في البحث
السابق تعين الاول ولو سهى المجتهد في تعيين مؤدى نظره فعمل بغيره لم يعتد
به مطلقا قضاء لحكم الاصل من بقاء الحكم الثابت في حقه بالاجتهاد ولعدم كون
السهو من الطرق المعتبرة وكذا لو سهى المقلد في الحكم الثابت في حقه بالتقليد ومثله
ما لو سهى في اصل الاجتهاد او التقليد ولا يتعين على المقلد ان يأخذ بقول من يوافق
زعمه السابق للاصل القول في التقليد مقدمة التقليد في اللغة تعليق القلادة في
العنق وهو عرفا الاخذ بقول الغير من غير حجة وينبغي ان يراد بقوله فتواه
في الحكم الشرعي ولو ابدل به لكان اولى فان هذا هو المعنى المتداول في العرف والمبحوث
عنه في المقام وقد يطلق التقليد على الاخذ بقول الغير في الموضوع الشرعي كقول
الفقهاء الاعمى يقلد في معرفة الوقت والقبلة ولعله مجاز في المعنى المتقدم وعليه
فيخرج الاخذ بقول الراوي والشاهد وحكم الحاكم ايضا فان شيئا من ذلك لا يسمى
تقليدا قال العضدي بعد ذكر التعريف المذكور وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى
الرسول ص والاجماع ولا رجوع العامي الى المفتي والقاضي الى الشاهد تقليدا لقيام
الحجة على ذلك كله ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة انتهى ملخصا اقول
قولهم في الحد من غير حجة على القول كما هو الظ لا على الاخذ كما زعمه العضدي على ما يشعر
به تفريعه وعلى هذا فلا اشكال في دخول اخذ العامي بفتوى المجتهد لانه اخذ بقوله
من غير حجة على صدقه وان كان له حجة على الاخذ به ويخرج الاخذ بقوله ص لان برهان
العصمة حجة على صحة قوله كما انه حجة على وجوب الاخذ به ايضا ومثله الكلام في الاخذ
بقول الامام ع بل كل من ثبت عصمته وبقول المجمعين على طريقة اهل الخلاف لا يقال يجري مثل
هذا البيان في اخذ العامي بقول المفتي فيلزم خروجه ايضا فان ما دل على وجوب
اخذه بقوله دل على ثبوت فتواه عليه بمعنى انه حكم الله في حقه ولو ظاهرا فيكون له
حجة

حجة على القول ايضا لانا نقول ايضا انما يثبت قول المفتي على العامي ويصير في حقه
حكما شرعيا بعد اخذه به فهو يأخذ بما لا دليل له عليه حال الاخذ وان قام عنده الدليل
عليه بعده بخلاف الاخذ بقول المعصوم والاجماع فان برهان العصمة حجة على صحة
قوله سواء اخذ به ام لا وكذا الاخذ بحكم الحاكم وقول الشاهد واخبار ذي اليد
وما اشبه ذلك فان ما دل على حجيتها دل على ثبوت مقتضاها في الظاهر اخذ به او لم يأخذ
ويمكن اخراجه عن الحد ايضا بتفسير القول بما ذكرناه هذا واستشكل الفاضل المعاصر
بعد البناء على ما ذكره العضدي في قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول
بانه ان اريد به الاخذ بقول الغير من غير حجة لم يجز فيهما وان اريد الاخذ به مع الحجة
جاز فيهما ثم تقصى عنه بحمل التقليد هناك على معنى اخر وهو الاخذ بقول الغير مجردا عن
اعتبار القيدين وقد اتضح لك ضعفه مما قررنا واعلم انه لا يعتبر في ثبوت التقليد وقوع
العمل بمقتضاه لان العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقا عليه ولئلا يلزم الدور في العبادات
من حيث ان وقوعها يتوقف على قصد القربة وهو يتوقف على العلم بكونها عبادة فلو
توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دورا فلو اعتبر العمل في لزوم حكم التقليد كان
قلنا بجواز العدول والا لزم حكم ... هذا وحمل العلامة في تهذيبه التقليد على العمل
بقول الغير من غير حجة معلومة بيان لمعناه اللغوي كما يظهر من ذيل كلامه واطلاقه
على هذا شايع في العرف العام فصل لا ريب في جواز التقليد لغير المجتهد في الفروع
مع عدم حصول العلم في محل التقليد للقطع ببقاء التكليف بالاحكام وانسداد طريق
تحصيلها في حق غيره بغير طريق التقليد غالبا ولجريان طريقة السلف عليه من غير نكير
ولان في الزام الكل بالاجتهاد حرجا على الانام والزاما مما فيه اخلال بالنظام ولعموم قوله
تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناء على ان المراد باهل الذكر اهل القران من
العلماء كما نص عليه جماعة وقد تم الكلام فيه ولعموم قوله تعالى فلولا نفر الاية ولتنبيه
المتناول للانذار بطريق الفتوى وللاخبار المستفيضة الدالة عليه صريحا وفحوى منها
قول ابي جعفر ع لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب

فى شيعتى فتلك ومنها انهاك عن خصلتين الى ان قال وان تفتى الناس بما لا تعلم ومنها اياك وان تفتى الناس برايك ومنها من افتى الناس من غير علم ولا هدى لعنه الله ملائكة الرحمة الحديث ومنها من افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك الى غير ذلك مما يدل على جواز الفتوى وقبولها من اهلها ورعا خالف فى ذلك شرذمة شاذة فى نحوه واوجبوا على العامى الرجوع الى عارف عدل يذكر له مدرك الحكم من الكتاب والسنة فان ساعد لغته على معرفة مدلولها والا ترجم له معانيهما بالمرادف من لغته واذا كانت الادلة متعارضة ذكر له المتعارضين ونبهه على طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ والعام على الخاص والمطلق على المقيد ومع تعذر الجمع بين الاخبار العلاج على حذو ما هو ولو احتاج الى معرفة حال الراوى وذكر له حاله لمروية هذا القول وفساده بالنسبة الى امثال زماننا مما يستغنى لوضوحه عن البيان لظهور عدم مساعدة افهام كثير من العوام على فهم قليل من الاحكام بهذا الوجه مع عدم مساعدة اكثر اوقات العالم على تعليم قليل مما يحتاج اليه بعض العوام ومع ذلك فلا دليل على حجية ظن العامى من الادلة المنقولة اليه والايات الدالة على حرمة التقليد معارضة بالايات الدالة على حرمة العمل بالظن مع انها واردة فى التقليد الذى لا دليل على جوازه وهو تقليد غير اهل العلم كما يدل عليه قوله تعالى قل او لو كان اباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون واما ما ولتر النقلى فلانا فى جواز التقليد لانا لا نقول ممن يتمسك فى حق لزمها جعفر كالمتمسك بالرواية ويؤيد ذلك ان وثوق العامى بنظر المجتهد واستنباطه اقوى من وثوقه بنظره غالبا فعدوله عنه اليه عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره فى المسائل الشرعية التى اجتهد فيها اجماعا على ما حكاه بعضهم ويشكل ما ذهب اليه كثير من حجية الاجماع المنقول من حيث تعلق التكشف وما ذهب اليه قوم من حجية الشهرة وما ذهب اليه بعض من الاكتفاء فى اثبات المسائل بالفتوى وان اتحد المفتى من حيث النص لا من حيث الاحتياط فان ذلك كله يجب النكر تقليدا اذ لا يعتبر الا لا بفتوى الغير من غير حجة قطعية كانت الفتوى او ظنية اتحد المفتى او تعدد وان كان الاخذ

الحجة

لحجية وهى الادلة الدالة على جواز التمسك بالمذكورات واما الاخذ بالاجماع المحصل على الطريقة المعتبرة عندنا فليس منه لانه اخذ بالمنكشف لا بالكاشف وبالجملة فحال المجتهد فى اخذه بقول غيره فى هذه كحال العامى واخذه بفتوى مجتهده فى كونه اخذ الحكم من غير دليل عليه وان كان له دليل على الاخذ ولعل القائلين بحجية المذكورات غفلوا عن كونها مندرجة تحت عنوان التقليد فيمكن ابطال قولهم بها بالاجماع ان تم مع احتمال ان يكون النقل من ناقل الاجماع فى المقام حيث تلزم الدعوى ولا سبيل الى الفرق بان تعويل المجتهد فى المذكورات على الظن الحاصل ولهذا يبحث عن المعارض ويلاحظ فى العمل بها عدمه بخلاف اخذ العامى بقول المفتى فانه من حيث انه قوله بدليل جعله من باب التعبد فان بعض القائلين بحجيتها ربما يعول عليها من حيث التعبد المحض كما يرشد اليه بعض ادلتهم وبعضهم يجعل حجية التقليد من حيث الظن لا التعبد نعم يمكن التفصى عن ذلك فى نقل الاجماع بان التعويل عليه باعتبار حكاية الناقل قول المعصوم لا باعتبار فتواه كما فى الرواية فان الاخذ بها اخذ بنقله لا بقوله وهذا هو ويمكن الجواب بان ما دل على حجية تلك الامور على ان مودها هو الحكم الظاهرى فى حق المجتهد فهو ياخذ بما قامت الحجة عليه مع قطع النظر عن الاخذ ولهذا يلزمه مقتضى وانه لو علم به بخلاف فتوى المفتى فانها انما يثبت فى حق المقلد بعد اخذه به لا مطلقا ولهذا لو عصى ولم ياخذ به ثم وجد مفتيا اخر جاز له الرجوع اليه فقد تعين حال المسائل التى لم يجتهد فيها وتمكن من الاجتهاد فيها فالحق عدم جواز التقليد فيها ايضا وان كان قد قلد فيها قبل الاجتهاد ولا اظن ان احدا من اصحابنا يخالف فى ذلك نعم نقل الخلاف فيه عن بعض اهل الخلاف ووجه كان مستندهم اصالة بقاء جواز العمل بالتقليد واطلاق الادلة السمعية الدالة عليه والكل ضعيف فى مقابلة الشهرة العظيمة ان لم يتجاوز مع انصراف الاخير الى غير المتمكن ويبقى اصالة بقاء الاشتغال بالعمل بالاحكام مستندا الى الفراغ وهو انما يحصل بالاجتهاد على ان العدول عن الاجتهاد الى التقليد عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما وهو بعيد عن الاعتبار ولو عجز المجتهد عن الاجتهاد فى مسئلة لضيق وقت

او عدم كتاب او عدم تمكن من مراجعته تعين عليه التقليد فى موضع الحاجة ويستمر ذلك باستمرارها الى ان يتمكن من الاجتهاد ويمضى على مقتضى التقليد فيما او قعه على وجهه وان ادى نظره بعد ذلك الى خلافه ما لم يقطع به كما فى العامى ولو قلد ثم تمكن من الاجتهاد سقط عنه التقليد لانتفاء موجبه فلو اعتبره المانع بعد ذلك واضطر الى التقليد جاز له تقليد غير من قلده سابقا وان صعفنا من العدول لانه تقليد ابتدائى ولو اضطر الى التقليد مسئلتين ثم تمكن من الاجتهاد فى احدهما على البدل لم يبق سقوط حكم التقليد فيهما فيجوز له العدول بعد التعذر وعدمه وجهان واما المسائل التى يتردد فيها فان كان تردده لعدم امعان النظر فى ادلتها فحكمه كما مر من عدم جواز التقليد مع التمكن من امعان النظر وجوازه مع عدم امكانه وان كان بعد امعان النظر وتكافؤ الادلة فى نظره فحكمه التخيير فى العمل بايهما شاء او طرحها والرجوع الى الاصول الظاهرية على خلاف يأتى فى مبحث التعادل ولا سبيل له الى التقليد ويجوز له التقليد فى المسائل التى لا سبيل له الى الاجتهاد فيها كما حققنا للعجز لكن جواز التقليد فيها من حيث الظن لا التعبد هذا كله فى المجتهد المطلق واما المتجزى بناء على جوازه فلا يبعد الحاقه بالمجتهد المطلق بالنسبة الى المسائل التى يتمكن من الاجتهاد فيها لاسيما مع عدم سبق التقليد فيها مع احتمال التخيير بين ذلك وبين التقليد وكيف كان فالحكم يدور مدار نظره او نظر من يرجع اليه فى ذلك واما اصول الدين فقد اختلفوا فى التقليد فيها فقيل بتحريمه ووجوب النظر وقيل بجوازه وقيل بوجوبه وتحريم النظر والمراد بالتقليد هنا معناه المعروف اعنى الاخذ بقول الغير من غير اى من غير حجة على القول كما بينا عليه فى بيان الحد ومعنى الاخذ بقوله هنا الالتزام به اذا كان مفيدا للاعتقاد فيرجع النزاع الى ان طريق تحصيل الاعتقاد المعتبر فى الاصول هل هو منحصر فى النظر فلا يجوز الاعتماد على الاعتقاد الحاصل عن التقليد او منحصر فى التقليد فيجب الاعتماد على الاعتقاد الحاصل عنه فلا يجوز النظر او لا ينحصر فى احدهما بل يتخير بينهما او انا اعتبرنا حصول الاعتقاد بالتقليد فى محل النزاع للاجماع

على

على ان الايمان لا يتحقق بدون الاذعان ولم يعتبر حصول القطع ليتم على القول بكفاية الظن ولا ريب ان كلا من النظر والتقليد طريق فى نفسه الى تحصيل الاعتقاد وان اعتبرنا عدم ثبوته القطع ولهذا تراهم يعتبرون الثبات فى تعريف العلم بعد اعتبار الجزم احترازا عن الجزم المستند الى التقليد نعم قد يتعذر تحصيل الجزم بطريق التقليد فى حق الاذكياء المتفطنين لعدم تعويلهم على غير الدليل كما قد يتعذر تحصيله بطريق النظر فى حق القاصرين عن فهم نتيجة النظر بالكلية كبعض ضعفاء العقول ان قلنا بانهم مكلفون بتحصيل المعارف لكن ذلك خارج عن محل البحث فان الكلام فى صورة الامكان وكون الاعتقاد فى حد ذاته غير مقدور ولا ينافى كونه مقدورا بواسطة القدرة على اسبابه من نظر وتقليد وترك النظر فيما يؤدى الى التشكيك وزوال الاعتقاد فاتضح بما قررنا انه لا سبيل الى ما ينافى من ان حصول الاعتقاد بقول الغير امر غير اختيارى فلا يصح جعله موردا للتكليف لما عرفت من انه اختيارى بواسطة كون اسبابه اختيارية ولا الى ما ينافى من ان مرجع هذا النزاع الى اشتراط القطع فى الاصول فان اعتبرناه تعين القول بعدم جواز التقليد لما عرفت من ان التقليد يفيد القطع اذا عرفت هذا فقد استدل على القول الاول بوجوه منها انه تعالى ذم الكفار فى تقليد ابائهم فى مواضع عديدة كقوله تعالى وما يعبدون الا كما يعبد اباؤهم وقوله جل شأنه حكاية عنهم فى غير موضع انا وجدنا اباءنا على امة الاية الى غير ذلك فلو كان التعويل عليه سديدا لما توجه اليهم ذم ولكان لهم المعارضة بجوازه فى شرع الاسلام مع تحقق الافهام ولا سبيل الى دفعه بالفرق فان هذا تقليد لاهل الحق فيجوز بخلاف تقليدهم لابائهم لان كلا من المقلدين معتقد بالتقليد انه مقلد لاهل الحق فلا يتحقق فارق بالنسبة الى معتقدهما وتحققه بحسب الواقع لا يجدى فى رد الالزام ويشكل بان هذه الايات انما تدل على ذمهم باتباعهم طريقة ابائهم فى الكفر وعبادة الاوثان وهذا لا يوجب تحريم الاعتماد على الاعتقاد الحاصل عن التقليد كما هو محل البحث لجواز ان يكونوا غير معتقدين بحقية طريقة ابائهم والتزموا بها تعصبا وعنادا كما يدل عليه

قوله تعالى كفارا حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق وقوله جل شانه وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقوله تبارك اسمه يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
الى غير ذلك والظاهر من البعيد عادة ان يكون الكفار المذمومون في هذه الآيات على
التقليد معتقدين لحقية طريقة ابائهم ولو بالتقليد لوضوح فساد ما
خصوصا بعد تنبيه الانبياء لهم على ذلك بالدلائل والمعاجز ولو التزم منا ملزم
القطع بالمعارف كما هو الحق فالاشكال اوضح وقد اعترض على الاحتجاج بهذه الآيات
بانها من باب العام المخصص وحجيته محل كلام فلو سلم فغايته افادة الظن والمسئلة
كلامية لا بد من تحصيل القطع فيها مع ان الاستدلال بها انما يتم على مذهب الاشاعرة
دون العدلية اذ اثبات وجوب معرفته تعالى بالنظر بقوله دور ويمكن الجواب عن
الاول بجعل الدلالة قطعية بمعونة سوق الكلام او جعل حجية ظاهرها قطعية
لندرة المخالف مع ان الاثم عدم حجية الظن في المقام لانا انما جعلنا النظر معتبرا في تحصيل
الايمان فلا ريب ان قاعدة دفع الضرر المظنون قاضية بوجوب النظر وللشك في حصول
البراءة بالاعتقاد التقليدي يجب النظر تحصيلا لليقين بالبراءة واما ما حكي من ان
القدر المعلوم وجوب احد الامرين فالاصل براءة الذمة عن التعيين فواضح
السقوط لان القدر المتيقن المعلوم وجوب احدهما بالخصوص وهو الاعتقاد عن الدليل
فيجب الاقتصار عليه وان لم يعلم بوجوبه على التعيين للشك في وجوب الاخر وبنا
مقام الاول نظرا الى احتمال عدم الاعتداد بالاعتقاد التقليدي مع ان العمل بالاصل لا يجوز
عقلا وشرعا الا بعد الفحص عن المعارض وعدم العثور عليه وان جعلناه واجبا مستقلا
فالمنع من حجية الظن فيه غير سديد اذ اعمال القائلين بانسداد باب العلم فلوضوح جريان
الدليل المذكور في مطلق التكليف سواء تعلقت بالجنان او بالجوارح ولا اختصاص للقاعدة
المذكورة بالثاني كما زعم واما عندهم فلقطعهم بحجية ظواهر الكتاب ولا خلاف فيه بين من
يعتد بمقالته منهم وعن الاخير بان المراد اثبات وجوب النظر بقوله تعالى على من كان مؤمنا
بطريق التقليد او بعد تحقيق المسئلة وبيان ان الذي حصل الايمان بطريق النظر قد ادى

ما وجب

ما وجب عليه مع امكان الاستدلال بها على غير المؤمن اذ لا يجوز ان يكون ذلك
كلامه تعالى اذ يجب عليه النظر في طلب الحق دفعا للضرر المظنون ومنها الآيات
الدالة على وجوب العلم كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو ويتم الاحتجاج به بضميمة
اية التاسي وكقوله تعالى اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها وغير ذلك فان العلم
على ما صرح به جماعة هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فاحترزوا
بالثابت عن الاعتقاد الجازم المطابق الناشئ عن التقليد فانه غير ثابت فلا يدخل
في العلم ويشكل بان هذا ان كان تفسيرا للعلم باعتبار الاصطلاح فتنزيل الاية عليه
غير سديد وان كان تفسيرا له باعتبار اللغة والعرف فمساعدة كلمات اللغويين على
ذلك غير واضح كما يظهر بالرجوع اليها والظاهر من المحاورات العرفية ان معناه مطلق
الجزم او الجزم المطابق خاصة هذا وقد اعترض على الاية الاولى بان المراد التثبت
على العلم لانه ص كان عالما قبل نزول هذه الاية اذ لو نقل احدا منا او لما نزلت
عليه ص وبانه ليس طلبا لتحصيل العلم بل اخبار للعلم وايجاد له من قبيل قول المعلم
اعلم كذا وهذا يجري على الاية الثانية ايضا ويمكن الجواب عن الاول بان وجوب التثبت
على العلم يستلزم وجوب تحصيل العلم فيثبت المقصود وبان قول المعلم يجوز ان يكون
امرا بتحصيل العلم وذلك فيما لا توجه فيما يقوله والاصغاء اليه وان جاز
ان يكون بمعنى اعلمك بان الامر كذا فيكون معناه ايجاد العلم ولا خراج الاية
عن ظاهرها بمجرد الاحتمال غير سديد ومنها الآيات الدالة على وجوب النظر
كقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله جل شانه اولم يتفكروا
ما في انفسهم وقوله تبارك اسمه فلا يتفكرون الى غير ذلك ولقائل ان يقول بان
الظاهر من هذه الآيات توجه الامر فيها الى الكفار وكانهم خصوا بالامر بالنظر و
التفكر ليطلعوا على عظم قدرة الله تعالى واحاطته بالامور بملاحظة عجائب صنعه
وروائع حكمته المودعة فيما شاهدوه من خلقه ليتبين لهم انه تعالى قادر على اعادتهم بعد

الموت او ليرتدعوا عن مخالفته وتكذيب رسله بعد ما اتضح لهم الحق وانكشف لهم
الواقع ومع فلا دلالة لها على المقصد ومنها انه يجب تحصيل العلم بالمعارف بالاجماع
والتقليد لا يفيده لجواز كذب المقلد فلا يكون مطابقا فلا يكون علما ولانه
لو افاد العلم لوافاده لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية كحدوث العالم وقدمه
ولانه لو افاد العلم لكان العلم بكونه صادقا اما بالضرورة وهو باطل قطعا او
بالنظر فيستدعي الحاجة الى الدليل والتقدير عدمه والا لم يكن تقليدا ويمكن الجواب
بانه ان اريد بالعلم الجزم المطابق الناشئ عن الدليل فدعوى الاجماع على وجوب تحصيله
ممنوعة مع انا لو سلمنا فمقتضاه العدم ما سيذكر وان اريد به مطلق الجزم او الجزم
المطابق فدعوى ان التقليد لا يفيده ممنوعة والوجوه المستدل بها فاسدة اما الاول
فلان تجويز كذب المقلد ان كان بالنظر الى الجازم فغير معقول لان كل جازم حال جزمه
لا يجوز ان يكون جزمه مخالفا للواقع والا لم يكن جازما وان كان بالنظر الى غيره فغير مفيد
والا لكان الدليل ايضا غير مفيد للعلم لجواز كذب مدلوله عند غير المستدل كالمبتلى
بالشبهة ونحوه واما الثاني فبانا لا ندعي ان قول كل احد يفيد العلم للمقلد حتى يلزم منه
اعتقاد المتناقضين في زمان واحد عند الاختلاف بل ندعي ان قول الغير قد يفيده ومع
فيمتنع استفادة العلم من اقوال المختلفين في زمان واحد بل اما لا يعلم بشيء منها او يعلم
باحدها واما الثالث فبان علم المقلد بصدق من يقلده حدسي ناشئ عن اعتقاد الاهلية
والاستيناس بطريقته مع الغفلة او التغافل عن عدم مدخلية ذلك في اصابة الحق وقد
لا يرتفع المقلد بمجرد التنبيه لاستحكام التقليد في نفسه ولهذا يحتاج الى مزيد اعتناء باقامة
معجزة او ايراد حجة جلية ولو فرض ان علمه بصدقه ناشئ عن الدليل كعلمنا بصدق المعصوم
المستند الى برهان العصمة فليس من التقليد في شيء كما اشرنا اليه سابقا ومنها ان الاعتقاد
الحاصل بالتقليد في عرضة الزوال فغير مفيد في ثبوت التكليف عليه اذ لا يجب على
المكلف دفع الضرر والذي يظنه الغير في حقه او لم يوجب ظنه به وان اريد انه عند صاحبه

في عرضة

في عرضة الزوال فهو على اطلاقه ممنوع بل التحقيق ان ثبات العقائد الحقة ورسوخها
في النفس كثيرا ما يستند الى ملكات القلب وكيفياته الاصلية والاكتسابية وليس
الاستدلال والتقليد كثير مدخل في ذلك ولهذا الاثر يزيد قوة اليقين والايمان
بزيادة قوة اليقين والايمان بزيادة الورع والتقوى حتى انه قد يبلغ الورع بصاحبه
الى درجة من الايمان حيث يمتنع عليه الزوال كما يستفاد من النصوص ويشير اليه
في قوله تعالى وتثبيتا من انفسهم وقد يكون للمولع في المعاصي والشهوات على خطر في نفسه
وان كان حكيما ماهرا هذا ويقطع ذلك في جانب الباطل ايضا وهذا من الامور الواضحة
عند ارباب القلوب والمكاشفة ولا ينافي ذلك ما ذكروه في ان الاعتقاد المستند الى الدليل
ثابت والى التقليد غير ثابت لان المراد ان الاستدلال والتقليد من شانهما ذلك وان
جاز التخلف من جهة العوارض الخارجية ومنها ما روي من الاخبار على ان الايمان هو ما استقر
في القلب من العقيدة بالشهادتين ووجه الدلالة ان الاستقرار لا يتحقق الا بالدليل
والاعيان معتبرا ثم لا اثبات للاعتقاد الناشئ من التقليد ومنها ما دل على ان المؤمن اذا جعل
في قبره وسئل عن ربه ودينه ونبيه وامامه واجاب بالصواب فيقال له كيف علمت ذلك
فيقول امر هداني الله اليه وثبتني عليه فيقال له نم نومة العروس ويفتح له باب الجنة
فيدخل اليه من روحها وريحانها وان الكافر اذا جعل في قبره وسئل اجاب كما يجيب به المؤمن
فيقال له من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون ذلك فيضرب بمرزبة لو اجتمع
اليها الثقلان لا يطيقونها فيذوب كما يذوب الرصاص فلو كان التقليد مجزيا لاكتفى منه
بذلك ايضا ويمكن الجواب اما عن الاول فبان الظاهر من الاستقرار مجرد التحقق والتحقق
على وجه الدوام لان يكون بحيث لا يزول بالتشكيك والاعتقاد عن الدليل قد يكون في
معرض الزوال كما عرفت من بياننا المتقدم فالاستقرار والثبات ينافي التقليد ولا يستلزمه
الاستدلال واما عن الثاني فبان قول المؤمن امر هداني الله اليه لا يختص بالهداية
بطريق الاستدلال وقول الاخر سمعت الناس يقولون ذلك يدل على عدم كونه معتقدا
لما يقوله بل كما يدل عليه تسميته كافرا ولا ينافيه قوله كيف علمت ذلك حيث يدل على كونه

معتقدا ذلك لانه اقرب المجازات الى العلم لان هذه اللفظة كثيرا ما يقال بمعنى بلا على ما هو
الظاهر من الاخبار احتج المنكرون لوجوب النظر اولا بانه لو وجب النظر لدار فان
وجوب النظر اما يثبت بالشرع وثبوت الشرع يتوقف على وجوب النظر فيكون دورا
وهذا الحجة كما ترى مبنية على مذهب الاشاعرة والجواب المنع من توقف ثبوت
الشرع على وجوب النظر الثابت به بل على مجرد حصوله او ثبوته فلا دور وثانيا
بان النبي ص كان يحكم باسلام من اقر بالشهادتين وكان يكتفي بذلك منهم ولم يكلفهم
بالاستدلال والنظر وذلك انه علم بمعونه والا لكلفهم به والجواب انه لا يراد
بالاستدلال تحصيل الادلة التفصيلية على الوجه المعروف في علم الكلام او كتب الحكمة
بل تحصيل ما يطمئن به النفس من الدليل وان كان اجماليا وهذا لما لا يكاد يخلو عنه من
منفطن ودقيق بدلالة المعجزة على صدق صاحبها لا لانه صرح به فان ثم فلعل علمه امرهم
بالاستدلال استغناء عنه بدلالة المعجزة واما ما نقل من انه اكتفائه بمجرد الاقرار بالشهادتين
انما كان من باب المسامحة الماشية شوكة الاسلام الاجتماع لا كتفائه بذلك من النفاق
اليهم مع عدم كفاية في ايمانهم واقعا نضعفه لانه لو كان الايمان المعتبر هو الايمان
عن الدليل لوجب عليه ص ان يبين لهم ذلك وانهم لا يكتفي باقرارهم او اقروا بالشهادتين
الا ان يدعي ان اقراره من الدليل لان الاقرار بالشيء لا يدل على الجزم به وهو لا يستلزم
الاستناد الى الدليل ولانا في ذلك قبوله لاقرار المنافق لانه ص انما كان مكلفا
بالظ لا بما هو مكنون في السرائر وبالجملة فغرض وجوب الايمان عن الدليل مع تسليم
علمه بانه ص يوجب اسناد التقصير في التبليغ اليه ص وعدم اتمام الحجة على العباد وهو
ظ السقوط مفضي الفساد وثالثا بان مسائل الاصول اغمض من مسائل الفروع فاذا جاز
التقليد في الثاني جاز في الاول بطريق الاولوية والجواب المنع من اغمضية مسائل الاصول
من الفروع بل الامر على العكس كما يشهد به الوجدان مع ان التقليد في الاصول قد يفضي
الى الدور بخلاف التقليد في الفروع فلا يتم الاولوية ايضا ويمكن الاحتجاج عليه رابعا
بقوله تعا فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه بعمومه يتناول الاصول ايضا ويمكن
الجواب

الجواب عنه تارة بانه عام فيحمل على غير الاصول جمعا بينه وبين الايات السابقة وخامسا
بان المعتقد بالتقليد ومصدق عرفا ولغة فيدخل تحت العموم في قوله تعالى وعد الله
المؤمنين والمؤمنات جنات الاية فان الايمان هو التصديق كما مر جوابه ويمكن الجواب
عنه بانا لا ننكر ايمان المعتقد بالتقليد وانما ندعي عصيانه لترك النظر على تقدير
لوجوبه وهو لا ينافي دخوله في العموم المذكور لعدم اختصاص الوعد بعدول
المؤمنين وسادسا بقوله تعالى امنوا بالله ورسوله وغيره من الايات الامرة بالايمان
لا يتأتى فانه يصدق مع التقليد ايضا ويمكن الجواب عنه بان الايمان عندنا في نفسه
واجب والنظر واجب اخر وليس شرطا في صحته والاية انما تدل على وجوب الاول
ولا دلالة لها على نفي الثاني ثم الوجوه المذكورة مشتركة بين القول بنفي الاخيرين لعل
القائل منهما بالجواز يتمسك بالاصل وبان طريقة السلف جارية على عدم الانكار على
الناظر في المعارف وهو اجماع منهم على عدم تحريمه وبالايات السابقة اذ لا اقل من دلالتها
على الجواز واما القائل بالمنع فقد احتج عليه بوجوه منها قوله ص عليكم بدين العجائز
مع ان العجائز انما يدين بالتقليد والامر به يدل على جوازه والجواب بعد تسليم الرواية
المنع من تدين العجائز بالتقليد بل بالدليل مجردا عن ملاحظة الشكوك والشبهات كما
يدل عليه حكاية كفيلها عن تحريك دولابها واحتجاجها بان الدولاب اذا كان لا يتحرك من
غير محرك فكيف يتحرك السموات من غير قادر يحركها فكان القصد المنع من الالتفات الا ما
لوجب الارتياب والوسوسة كما يدل عليه قوله لا ترتابوا فتشكوا وقد يجاب
بان هذا الكلام قول سفيان حيث لغت منزلة بين الايمان والكفر وقال عجوز في رد
ذلك قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فقال سفيان عليكم بدين
العجائز ولا يذهب عليك ان صدوره هذا الكلام في ذلك المقام عن سفيان لا ينافي
صدوره عنه ص في المقام المروي عنه من حكاية الدولاب ومنها انه بدعة في الدين اذا
لم يعهد عن الصحابة والا لنقل لتوفر الدواعي على نقله كما في الفروع والجواب ان الذي
لم يعهد من الصحابة انما هو الخوض في الادلة على الوجه المعروف في علم الكلام لا الاستدلال

مطو ولو سلم فغايته ما يلزم من ذلك عدم وجوبه وهو لا يستلزم ارتفاعه
على وجه المنع وعيره والرجحان لم يلزم كونه بدعة ومنها ان النظر في الاصول مظنة
للوقوع في الشبهة والخروج من الدين لكثرة الشبهات التي يتطرق اليها فيجب ترك النظر
دفعا لما يترتب عليه من خوف الضرر والجواب المنع من كون مطلق النظر مظنة للوقوع
في الشبهة نعم ربما يؤدي الى ذلك التوغل في المسائل الكلية لا سيما بالنسبة الى اصحاب
التشكيك من ذوي الانظار الغير المستقيمة خصوصا اذا كانوا لعنهم مستانسين بالشرع
والتزام التحريم فيه منها الانبائي العقد وضمنها انه ص خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر
فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم
ان لا تخوضوا فيه وقال ع اذا ذكر القدر فامسكوا والجواب بعد تسليم الرواية انها
خارجة عن محل البحث لان الكلام في المعارف الاصولية وليس مسئلة القدر منها
مع انه ص نهى عن الخوض فيه وهو لا يدل على جواز التقليد فيه بالمعنى المتقدم لا
وارادة الاعراض عن القول فيه بالكلية او الرجوع فيه الى ما دل عليه الكتاب والسنة
هذا ثم على القول بحرمة التقليد في الاصول فهل يكتفي به في اسلام صاحبه اذا حصل له
الجزم به او لا قولان اظهرهما الاول وقد مر في بعض الوجوه السابقة ما يدل عليه ولم
نقف للقول الاخر على دليل اذا عرفت هذا فاعلم ان القول بجواز التقليد في الاصول
انما يناسب طريقة العوام فان ساحة العلماء بعيدة عن ذلك وح فالبحث يتعلق
بالتقليد تارة باعتبار ما يلزم المقلد العامي عند نفسه ولو بعد تنبيهه عليه واخرى
باعتبار ما يلزم العالم عند مرجعه اليه وتمكنه من ردعه واما بالنسبة الى
المقام الاول فالظ ان العامي ان علم بوجوب النظر عليه ولو من جهة الخوف على عقائده
وجب عليه النظر والا فلا وطريقه في ذلك الرجوع الى العلماء لان المسئلة نظرية بعض
عن معرفتها نظر العامي غالبا ولو تمكن العامي من معرفتها في وجوب ما عليه نظرا واما
بالنسبة الى المقام الثاني فالتحقيق ان العالم ان وجد المقلد مخطئا في العقائد وتمكن
من ردعه وجب عليه ردعه عنها ولو بالبينة على عدم الاعتماد في المعارف بالتقليد
وان

وان كثيرا من ذوي الملل الفاسدة يعتمدون على التقليد في اثبات مللهم فلو كان
التقليد مفضيا الى الصواب لزم ان يكون جميعا مصيبين مع انه محال وان
وجده مصيبا في تقليده للعقائد الحقة ولم يخف على عقائده من طريان
التشكيك عليها فالاظهر عدم وجوب الزامه لان القصد من النظر انما هو تحصيل
العقائد الحقة وقد حصلها بطريق التقليد ووجوب المقدمة يسقط عند
حصول الوصول الى ذيها والادلة التي تمسكوا بها على وجوب النظر في نفسه
مخدوشة عامة ولو خاف على عقائده بترك النظر فالظ وجوب الزامه بالنظر
لانه مكلف به واقعا وان جهله واعلم ان المراد بالتقليد هنا الاخذ بقول الغير
او بقوله مجردا عن دليل يدل على صدقه والا فالاخذ بقوله في المعارف بعد
اثبات كونه صادقا مما لا نزاع في جوازه ومن هذا الباب قول كثير من اهل
الاسلام بالتوحيد والمعاد فانهم انما يستندون في اثباتهما الى قول النبي ص وهذا
مما لا غبار عليه والتحقيق خروج ذلك عن التقليد المصطلح كما نبهنا عليه في الحد
فصل محل التقليد في الاحكام الفرعية ما لا علم للمقلد بها من غير جهة التقليد
اذا كانت مما يحتاج اليها المقلد في العمل سواء كانت من المباحث الجزئية في الاصول
كمسائل الفقه ومثلها مسائل علم الاخلاق وانما اعتبرنا عدم علمه بها من غير جهة
التقليد احترازا عن الاحكام المعلومة عنده بضرورة او اجماع ودليل قاطع ولو بالالة
كما في المتجزي العالم بحجية ظنه ونظره فانه لا سبيل الى التقليد فيها وكذا لو علم
ببطلان ما افتى به مفت بالخصوص ولم يتعين عنده احد الاقوال المخالفة له فيقلد
غيره في غيره وان كان مفضيا لا ومتناهيا مع الانحصار وانما يتعين التقليد في حق
المقلد حيث لا يتمكن من العمل بالاحتياط وان تخير بينه وبين التقليد فان التحقيق
ان الاخذ بالاحتياط مسلك اخر يغني عن الاجتهاد والتقليد وكثيرا من موارده او
الحصر فيهما كما وقع عن البعض لا ما حذله والادلة الدالة على وجوبهما لا تدل على
وجوبهما بالنسبة الى الاخذ بهذه الطريقة وحصول البراءة في العمل بها في مواضعهما

قطعي بل نقول قضية الاصل الاولي هو لزوم السلوك بطريق الاحتياط لفقد الاعلام
تحصيلا للبراءة اليقينية عن الشغل الثابت بالضرورة الدينية لكن توسعة الشريعة
السمحة قضت بعدم تعيينه لادائه الى الضيق والعسر وتضرر كثير من الناس عادة
قليلا واما سقوطه بالكلية فقد شاهدناه عليه بل وفي بعض الاخبار دلالة على عدم
نعم لا بد للعامل بهذا الطريق من علم لا التخلص به ولو بالتقليد ان كان من اهله لئلا
يؤدي الى التشريع ولتحصيل به اليقين بالبراءة من الشغل المقطوع به ثم من الموارد
ما لا يحتمل الاحتياط ومنها ما يحتمله ثم الصورة الاولى ما اذا احتمل الواقعة التي
علم بانها ليست بعبادة للوجوب والتحريم لا من جهة التشريع او من جهة قبل المراجعة
الى الادلة والفتاوى والعلم بان المقام مقام الاختيار فلا يجوز الاحتياط بالفعل
في الاول مط وفي الثاني مع قصد القربة به من جهة نفس العلم ومن جهة حصول الاحتياط
به على اشكال في الاخير ومنها ما اذا دار الامر بين ان يكون الفعل عبادة واجبة وبين
ان يكون مباحا او مكروها فانه لا يصح الاحتياط هنا بالفعل الا بالقصد المتقدم
مع علمه بعدم العبرة بنية الوجه ومنها ما اذا دار الامر في العبادة بين وجوبها او ندبها
كغسل الجمعة وكان العامل ممن يعتبر نية الوجه اجتهادا او تقليدا او لم يثبت في حقه
عدمه فليس له الاحتياط بالفعل متقربا به او منضما الى احد الوجهين للزوم التشريع
المحرم فانه عبارة عن ادخال ما لم يعلم دخوله في الدين فيه على ما هو التحقيق ويدل
عليه قوله تعالى اتقولون على الله ما لا تعلمون وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير
ذلك وتخصيص بعض الناس له بادخال ما علم خروجه من الدين فيه ليس بمتجه
ومن الصورة الثانية اذا دار الامر بين الوجوب لا بوجه العبادة وبين ما عدا
التحريم من الاحكام الثلثة فله ان ياتي بالفعل لا بقصد الوجوب من جهة نفس الفعل
تخلصا عن الاجتهاد والتقليد ولو قصد به الوجوب التخييري من حيث تادي
الاحتياط الواجب فيجزي ان قلنا بوجوب الاحتياط على وجه التخيير بينه وبين الاجتهاد
او التقليد ولو جعلناه مسقطا للوجوب لم يجز ذلك ومنها ما اذا دار الامر بين التحريم

لا بوجه

لا بوجه العبادة وبين ما عدا الوجوب من الاحكام فله ان يترك الفعل لا بقصد
التحريم كما مر ومنها ما اذا دار الامر بين الاباحة والندب او بينهما وبين الكراهة
او بينها وبين الندب فله ان ياتي بالفعل او يترك لا بقصد الرجحان ومنها ان يدور
الامر بين كون الفعل واجبا او مندوبا ولو على وجه التعبد مع العلم بانتفاء
بقية الاحكام كما في غسل الجمعة والاحرام بناء على عدم وجوب نية الوجه
فيتمكن من الاحتياط بالاتيان بالفعل متقربا ومنها ان يدور الامر بين الوجوب
على وجه العبادة والتحريم من حيث التشريع فيصح ان يحتاط بالفعل على وجه
التعبد مع العلم بعدم اقامة دليل واضح على نفي الوجوب ثم اعلم انه يجب التقليد
على المقلد في المسائل المحتملة للوجوب او التحريم ولو على وجه التخيير حيث يتيسر
الاحتياط وجوبا موسعا لا مضيقا لا يجوز تركه الا الامتثال بقصد الوجوب
او التحريم ولا يجب فيما عداها وان جاز نعم لا يجوز له الاتيان بالفعل بنية
الوجه الا بعد التقليد وكذا الكلام في الاجتهاد الا انه قد يجب تضييقه حال
الغفلة فصل يعتبر في انعقاد التقليد شرايط يرجع بعضها الى المستفتي وبعضها
الى المفتي وبعضها الى الحكم المفتى به واما الشرايط المعتبرة في المستفتي فمنها ان يكون عاقلا ٢ فاهو درم
حال التقليد فلا عبرة بتقليد المجنون حال جنونه وان تصور التقليد في حقه
فلو عقد عليه لعدم الاعتداد بفعله نعم لو قلد حال العقل فجن استمر التقليد في حقه
بعد الافاقة وكذا لا عبرة بتقليد الصبي وان كان مميزا ان جعلنا اعماله تمرينية
ولو جعلناها شرعية لزم ثبوته في حقه لانه منها ولو تقليد غيره
غالبا عليه وتظهر الثمرة فيما لو بلغ عشرا وقلد من يقول بصحة عتقه فاعتق
مملوكه فان جعلنا تقليده شرعيا انعتق عليه المملوك ولو جعلناه تمرينيا لم يلزم
الانعتاق عليه وفي عدمه لو قلد من يمنع منه فيجوز على القول بكونه تمرينيا
ولا يجوز على القول بكونه شرعيا وكذا الكلام في استصحاب تقليده الى ما بعد البلوغ
اذا مات مفتيه قبله عند من يقول به ولا فرق في ذلك بين تقليده في الوجوب

والتحريم وغيرهما ولا يعتبر في صحة التقليد فعلية الحكم الا لو ترتب بالنسبة
الى فاقد الشرط ومنها ان لا يكون مجتهدا متمكنا من تحصيل ما قلد فيه بالاجتهاد
الاجتهاد على الوجه المعتبر وقد مر بيانه ذلك بتفاصيله ومنها ان يكون
عالما بجواز تقليد من يرجع اليه في الفتوى وسياتي بيان طريق علمه بذلك
فلو قلد من لا يعتقد التقليد مط او قلد من لا يعتقد جواز تقليده بالخصوص لم
يعتبر لعدم تحقق الاخذ في حقه حقيقة وتظهر الثمرة فيما لو انكشف الخلاف ومنها
ان يكون المقلد مؤمنا اذا كان المفتي مؤمنا فلا عبرة بتقليد الكافر والمخالف
له لعدم كونه اخذا بقوله حقيقة لكونه على خلاف معتقده نعم لو فرض انه
اعتقد جواز تقليد المؤمن كما في الكافر المجوز او منتحل الشعاير والمرتد الذي لم يقبل
منه الاسلام لم يبعد ترتب احكامه عليه وتظهر الثمرة في جريان احكام التقليد
عليه من صحة عقوده وايقاعاته وملكه لما اخذه عملا بقوله وفي ارتفاع الاثم
عنه اذا قلده في اباحة ما اختلف في اباحته اذا كان في الواقع محرما وفي جواز عدة
بناء على عدم جوازه وفي استحبابه على تقدير موت المفتي لا سيما اذا استبصر بعده
ونحو ذلك ولو قلد الكافر وصنعته من ملكه او صحة او فساد لاهل ملة صح
ممن يصح تقليده في مذهب سلم منه تلك الاحكام بالنسبة الى الوقايع التي وقعت
فيها حال كفره فيحكم بصحة عقوده وايقاعاته ويستمر تلك الاحكام الى حال اسلامه
لو اسلم ما لم يمتنع استمرارها فيه كالبقاء على نكاح المحارم او على ما فوق النصاب
ومن هذا الباب بقاؤه على نكاح زوجة لا ينكحها قبل النكاح ولا تقليح في ذلك
كونه عندنا معاقبا على الفروع اذ لا منافاة بين صحة عقده وعدم تمييزه ولاينهما وبين
تحريم الاستمتاع كما قد يتفق مثله للمسلم ولو في صورة العذر وشبهه واثر الصحة
هناك لحوق الولد به واستحقاق الزوجة عليه من الحقوق المقررة ولا يبعد اختصاص
ذلك بالكافر المعتقد لحقية دينه اما الكافر المعتقد لحقية دين الاسلام فجريان
ذلك في حقه غير واضح وكذا المخالف اذا قلد لاهل مذهبه وبنينا على الكافر بالحكم

بصحة

بصحة عباداته اذا استبصر بعد فعلها عدا ما استثني واما الشرايط المعتبرة
في المفتي فمنها الاسلام والايمان اذا كان المستفتي مؤمنا فلا يعتبر بفتوى الكافر و
المخالف وان احاط بالادلة المعتبرة عندنا وتمكن من الاستنباط منها بل وان
علم بالقرائن انه انما افتى به هو مؤدى نظره في الادلة بعد الفحص للعذر الاصل
وعدم ما يدل على حجية نظره لاختصاص بعض الادلة بالمؤمن وانصراف
اطلاق البواقي اليه نعم يجوز التعويل على فتوى المخالف في المباحث اللغوية
التي لا سبيل لنا الى معرفتها بغير التقليد مع حصول الظن بصحتها كما يجوز التعويل
على نقله في ذلك كذلك ولا كذا لا عبرة في حق المؤمن بفتوى غير المؤمن من فرق
الشيعة وان اجتمعت فيه بقية الشرايط حتى العدالة في مذهبه اقتصارا فيما خالف
الاصل على موضع اليقين ولعدم الوثوق بقوله غالبا لانه اما ان يكون قائلا
بحجية قول من يقول المؤمن بحجية قوله فربما يستند في فتواه الى قوله مع القطع بفساده
او بحجية قول من يقول المؤمن بحجية قوله فربما يعدل عنه الى غيره مع القطع
بعدم جواز العدول عنه ولان الشارع امرنا بالتمسك بالعترة والتمسك بمن
يتمسك بهم وبغيرهم او يقتصر على التمسك ببعضهم فانه ليس تمسكا بهم واما قيل في فضل
ابان مع كونه ناووسيا من اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه والاقرار له بالفقه
وغيرهما فانما قرروه لان المراد تصحيح ما يصح عنه من الروايات دون الفتاوى
ولا يلزم من جواز تعويل المفتي على روايته جواز تعويل المقلد على فتاويه لان تعويل
المفتي على الرواية مشروط بالفحص وعدم الظفر بالمعارض وما يوجب القدح في
العمل بها فيتدارك ضعفها من حيث فساد مذهب الراوي بذلك بخلاف تعويل
المقلد على الفتوى فانه تعبد محض فينبغي التعويل في حقه بلا تدارك وليس في اقرارهم
له بالفقه ما يدل على حجية فتواه عندهم لعدم الملازمة بين الامرين فان قبول الفتوى
مشروط بالعدالة وليست الفقاهة مشروطة بها ومنها ان يكون بالغا فلا عبرة بفتوى
الصبي وان وجدت فيه بقية الشرايط لعدم شمول الادلة له ولانه لا يقبل روايته فلا

يقبل فتوى من تطرق اولى ويعتبر قطعياته في حق نفسه وفي ظنياته وجهان ومنها
العدالة فلا يعتبر فتوى الفاسق وان وجدت فيه بقية الشرائط لجواز قوله بخلاف معتقده
او تقصيره في الاجتهاد ولاية النبأ بناء على شموله الفتوى ولو علم تحرزه عن التقصير
في الاجتهاد والقول بخلاف المعتقد مطلقا او في خصوص فتوى ففيه وجهان من التمسك
فوجهان لعدم قيام قاطع عليها فيقتصر على حجية ما قطع بحجيته وهي فتوى العادل
او من ان العدالة انما تعتبر للوثوق بعدم التقصير والقول بخلاف المعتقد وكلاهما منتفيان
في محل الفرض فيندرج في عموم الادلة التي لم تعلل بوصف العدالة مع خلاف وجدانها
او لجهة اخرى لم نعثر عليها كما في الشهادة فانا نقول لها شروط سوى عدالة الشاهد فلا تقبل
بدونها وان علم تحرزه عن تعمد الكذب والشهادة بدون العلم نعم لو علم بمطابقة شهادته
للواقع قبلت عنه كما تقبل في المقام لو علم بمطابقة الفتوى للواقع لانا نقول قد قام الدليل
في الشهادة على اعتبار العدالة فيها مطلقا ولا دليل هنا على اعتبارها مطلقا فيبقى عموم ادلة اهل
الذكر والانذار وفحاوى الاخبار الدالة على حجية فتوى من افتى بعلم بلا معارض في محل البحث
والفرق بينه وبين غير المؤمن من بعد وجود الايمان المصحح للتعويل عليه في الجملة تحول
العمومات المذكورة بخلاف غير المؤمن فيشكل بوجود المعارض وهو اطلاق اية النبأ
بناء على شموله للفتوى كما هو الظاهر ويدل عليه قوله تعـ نبئوني بعلم ان كنتم صادقين
بعد قوله آلذكرين حرم الاية فان مرجع الفتوى الى الاخبار عن حكمه تعـ بل لا حقيقة
لها سواه وان كان تسميته فتوى باعتبار زائد على كونه خبرا وهو كونه مؤدى الدليل
عند المخبر فالمنع من قبول قوله مطلقا اولى ويمكن ان يستدل عليه ايضا بان الفاسق ظالم لقوله
تعـ والفاسقون هم الظالمون والتعويل عليه في الفتوى ركون اليه وهو محرم لقوله
تعـ ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار على تقدير عدم جواز التعويل على فتواه فهل يجوز له
افتاء من يرى عدالته ويعول على فتواه وجوه ثالثها التفصيل بين قطعياته وظنياته
فيجوز الافتاء بما قطع به من الاحكام لثبوتها عنده في حق المستفتي واقعا ولا يعتبر للوصف
العدالة مدخل في ذلك دون ظنياته فانها انما يعتبر في حق المستفتي على تقدير عدالته

وانما

واقعا على ما هو المفروض فافتاؤه له في قوة بيان ثبوت الحكم في حقه والفرض عدمه
لعدم شرطه فيكون اغراء له بالجهل وصدا له عن طلب ما يجب عليه من تحصيل الفتوى
المعتبرة في حقه نعم لو كان فسقه بما لا يوجب الفسق في مذهب المستفتي جاز له الافتاء
مطلقا لثبوتها في حق المستفتي ولو شك المفتي في عدالة نفسه فان كان لعدم علمه بمعناها
وجب عليه معرفتها وان كان للشك في ثبوتها فان ثبتت عنده قبل الشك استصحبها والا
الحق الحاقه بالفاسق في الحكم المذكور مع سبق فسقه لان الشك في وجود الشرط المخالف
للاصل بحكم العلم بعدمه لما مر ان الاصل عليه هذا والتحقيق ان العدالة شرط في الاستفتاء
لا في الافتاء لان اية النبأ انما تدل على منع قبول نبأ الفاسق بناء على شمولها الفتوى
كما هو الظاهر لا على منع الانباء واما المفتي الغير العادل اذا لم يتصف بعد بالفسق فالوجه الحاقه
بالعادل في جواز التعويل على فتواه ولا حاجة هنا الى اشتراط الوثوق بعدم التقصير
والقول بخلاف المعتقد اذا فرض عدم اتصافه بالفسق واقعا لكن الفرض مع بعده مما يبعد
الاطلاع عليه عادة فالحكم المذكور اجنبي في حق نفسه في جواز افتائه بناء على منعه في حق
الفاسق واما مجهول الحال فالوجه الحاقه بالفاسق كما في الرواية ولو تعذر الوصول
الى فتوى العادل مطلقا او مبينا جاز التعويل على فتوى الفاسق مع الضرورة وحصول
الظن بعدم تقصيره وموافقة قوله لمعتقده ولو دار الامر بينه وبين عمل المتجزي بظنه
رجح عمله بظنه ومنها ان يكون ضابطا فلا عبرة بفتوى من يكثر عليه السهو الا فيما امن منه
فيما يرجع اليه ذو جهة وضبط مما في خبر الواحد ومنها ان يكون مجتهدا مطلقا بان يكون
عنده ملكة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول على الوجه المعتد به في عرف الفقهاء فلا
يجوز تقليد غيره وان كان عالما بالحكم عن طريق معتبر كالمقلد والمتجزي العالم بحجية ظنه او
القاطع بالحكم اقتصارا فيما ثبت الاشتغال به وهو التقليد على ما يقطع معه بحصول
البراءة وهو تقليد المجتهد المطلق ويشكل بان قضية عموم ادلة الانذار جواز التعويل على
فتوى كل عالم بالحكم بطريق معتبر شرعا ابتداء او المقام ويمكن دفعه بان عمومه معارض
لظاهر اية اهل الذكر بناء على عدم تخصيصها بالائمة عم فان المستفاد منها تعيين الرجوع

اليهم عند العلم وشمولها للمقلد اذا كان عالما وللمتجزي اذا كان عالما بما ورد من المسائل بعيد جدا
وبعث لاشتمال بالتفصيل ولا مرجح لتحكيم احدهما على الاخر فيتعين التوقف والرجوع الى
فتوى المجتهد المطلق تحصيلا للبراءة اليقينية ومنها ان يكون حيا فلا يجوز تقليد الميت مع
امكان الرجوع الى الحي على ما هو المعروف بين اصحابنا خلافا لما ذكره فجاز الرجوع اليه مطلقا
ولا يبعد ان يتم ما حكايته في مسئلة كثيرا عن بعض الاصحاب من ان الذين نشاوا بعد
الشيخ ره كانوا يقلدونه حتى في الفتوى لحسن ظنهم به انهم كانوا يقولون بجواز تقليد الميت
فيكون المشهور هو الجواز لما بيناه سابقا من ان متابعتهم للشيخ ره لم يكن عن تقليد بل
عن اجتهاد ومع التنزل فلا بد من فرض عدم كونهم مجتهدين عند انفسهم للاجماع على عدم
جواز التقليد في حق المجتهد بعد الاجتهاد مطلقا ومع فلعلهم كانوا لا يقولون باجتهاد
احد في زمانهم ولا ريب في جواز تقليد الاموات حينئذ لان الكلام في محل النزاع من تعينه مجاز لنفسه
وهو لا على تقدير علم كونهم مجتهدين لا يبعد معنى الفهم وكيف كان فالاقوى هو
الاول لنا وجوه الاول الاصل السالم عن المعارض لعدم شمول الادلة الدالة على حجية
فتوى المفتي للمفتي الميت فان منها الاجماع واستفادته في محل النزاع واضح ومنها الضرورة
وهي تندفع بجواز الرجوع الى الحي مع ثبوت الرجحان في حقه وهو اليقين بالبراءة معه
دون غيره ومنها اية اهل الذكر وهي ظاهرة في الاحياء منهم بقرينة الامر بالسؤال ومنها
اية الانذار والمفهوم منها وجوب حذر الفرقة عند انذارهم وهو لا يكون الا حال
حيوتهم ومنها حديث ابان وهو انما يدل على حجية فتوى من استفتاه فيختص بظاهره
بمن تلفظ حال حيوته ومنها الاخبار الدالة التي يحتج بها على حجية فتوى من افتى الناس
بعلم وهي انما تدل على حجيتها في حق مستفتيهم فيختص بظاهرها بما استفتيهم في حيوتهم
ولو سلم ان عموم بعض هذه الادلة يتناول المجتهد الميت فلا ريب ان انعقاد الشهرة العظيمة
التي كادت ان تكون اجماعا على خلافه مما يوهن شموله ويقدح في حجيته فيجب الرجوع
الى المجتهد الحي تحصيلا للبراءة اليقينية الثاني الاجماع المنقول على المنع حكاه غير واحد
من اصحابنا وهو حجة في مثل المقام على ما حققناه لسلامته عما يوجب الوهن

فيه

فيه فان الغالب تطرق الوهن اليه من جهة وضوح الخلاف وقد مر ان الخلاف في المسئلة
شاذ جدا فيحصل الوثوق بالنقل المذكور ويمكن التمسك ايضا بالشهرة بناء على
حجيتها كما ذهب اليه جماعة فان هذه الشهرة من اظهر افرادها واجلاها العز بها من
الاجماع لكن قد مر ان المختار عدم حجيتها ولهذا لم نذكرها في عداد الادلة والعجب من
الفاضل المعاصر انه مع مصيره الى حجية الشهرة والاجماع المنقول ذهب في المقام الى
الجواز واجاب عن الاحتجاج بها بوجوه منها ان غاية ما يستفاد من الشهرة والاجماع
المنقول الظن بعدم الجواز وقاعدة انسداد باب العلم برهان قطعي على الجواز فلا يجوز
تخصيصه بالظن ولو سلم ان القاعدة المذكورة ظنية فالظن المستفاد منها اقوى من
الظن الحاصل من الشهرة والاجماع المنقول فيجب تقديمه عليه اقول اما الاول فيتضح
بيان ما فيه عند بيان الاحتجاج بالقاعدة المذكورة واما الثاني فيفيد ان القاعدة المذكورة
اذا كانت ظنية فاثبات حجية الظن بها واضح البطلان ومنها ان دعوى الاجماع في المسائل
الاصولية سيما مثل هذه المسئلة في غاية البعد لعدم تداولها بين اصحاب الائمة عم كحجية
الكتاب وخبر الواحد والاستصحاب واصل البراءة وغير ذلك واستفادة انعقاد
الاجماع على المسائل الاصولية بقول مطلق مقطوع الفساد ولان الحاجة الى العمل بالاحكام
مس الى البحث عن الطرق المؤدية اليها المعتد بها معرفتها بطريق القطع فالبلاد هذا امر
مشترك بيننا وبين اكثر اهل تلك الاعصار لاسيما عند اشتداد امر التقية وتعذر الوصول
الى الامام كما كان يتفق في حقهم غالبا ولا اختفاء في ان اخذ الاحكام من العالم بها بطريق
التقليد ليس من الامور الحادثة في الاعصار المتاخرة بل كان متداولا في زمن
الائمة عم كما اعترف به الفاضل المذكور وغيره ويدل عليه الاخبار الواردة في باب
التقليد كما عرفت ولا ريب ان هذه المسئلة من الجزئيات الظاهرة لتلك المسئلة بل لا يبعد
دعوى عموم البلوى معرفتها لكثرة المقلدين في تلك الازمان ووقوعهم كثيرا على
فتوى الاموات بحيث يستكشف عن قول رئيسهم حتى يتحير نطرق المنع الى الوثوق في
نقل ناقله ومنها المنع من حصول الظن بالاجماع المنقول مع حصول الظن من تقليد

الميت وهذا الوجه كما ترى يجري في جانب الشبهة ايضا وكان قول المشرع به للوضوح
وغيره اذا كان وجه التقليد دليل حجية ظن العامي وان كان قول الميت وهو قاعدة انسداد
باب العلم اقوى من الشبهة نحو الاجماع المنقول على عدم الحجية فلا يحصل ظن بها فسيأتي الكلام
فيه عند بيان الاحتجاج بالقاعدة المذكورة وان كان الوجه ما في القسمين في نفسها
فيضعف ذلك بما هو موضوعها فان الظن ما اصابه الطريق لا انها في القطع بعدم جواز التعويل
عليه فضلا عن الظن به الثالث ان التقليد على ما هو عبارة عن الاخذ بما هو قول المفتي
ورأيه وهو انما يصدق حقيقة مع ثبوت الرأي حال الاخذ ضرورة ان المقيد يزول
بزوال قيده الا ترى انه لا يصدق اخذ مال زيد الا على اخذ ما هو ماله حال الاخذ
ما كان ماله قبل ذلك ونحو ذلك ولهذا لا يجوز الاخذ بما رجع عنه المفتي فان الرجوع
فيه عدم صدق الاخذ بفتوى حقيقة وثبوت رأيه الثابت حال الحيوة بعد زواله
فهو وجهين الاول ان طريق اثبات منحصر وهو لا يجري في المقام لتغير الموضوع فانه
كان في حيوته لاحتماله وهو نوع مخصوص اعني كونه انسانا وبعد الموت يزول عنه
هذه الحيثية ويصير حقيقة اخرى لزوال الحيوانية التي كانت من مقومات حقيقة الانسان
عنه فلا يقصر هذا التغير عن التغير الحاصل في ساير انواع الاستحالة فاذا انتفت تغير الموضوع
فلا سبيل الى الاستصحاب وصفة الثابت قبل التغير الثاني ان اكثر معتقدات المجتهد ظنية وبعد
الموت لا يبقى له الظن لان الظن من خواص هذه النشأة فاما ان يصير جاهلا بالكلية او
ينكشف له الواقع ويعلم بحقيقة الحال اما مطابقا لظنه او مخالفا له وكيف كان فلا
يبقى له الظن الذي علم بثبوته في حال الحيوة والعلم الطاري كما يحتمل الموافقة لظنه السابق
كذلك يحتمل المخالفة ولا سبيل للمقلد الى تعيينه فلا يمكنه تقليده لعدم طريق له الى معرفة رأيه
الفعلي ويشكل بان دعوى زوال ظنون المجتهد بمجرد الموت وانكشاف واقع الاحكام له
مما لا قاطع عليه من عقل ولا نقل فيتوجه عليه المنع نعم ينكشف ذلك له في الفقه
لكن البحث في تقليده قبل انتهائها سلمنا لكن الاعتقاد الراجح المتحقق في ظن الظن مما يمكن
بقاؤه بموافقة العلم الطاري له فيستصحب بقاؤه لعدم القطع بزواله اذ التقدير تجويز

موافقة

موافقته علمه لظنه وزوال تجويز النقيض لا يقدح في حجيته لان حجية الظن باعتبار
ما فيه من الاعتقاد الراجح دون تجويز النقيض لا يقال الاعتقاد الراجح جنس
للعلم والظن يتقوم في الوجود بما فيهما من فصل المنع من النقيض وتجويزه فاذا
فاذا ثبت زوال الفصل ثبت زوال الجنس لامتناع بقاء الشيء عند انتفاء ما به
ما يتقوم به فثبوته في ضمن العلم الواقع الظن المتقدم عليه يثبت حدوث لا استمرار
فلا يمكن اثباته بالاستصحاب قضية الاستصحاب نفسه لانا نقول العزم الى البقاء و
الحدوث في الاستصحاب الى الظواهر العرفية دون التدقيقات الحكمية ولا مقارنة فان الا
المانع من النقيض عرفا هو الاعتقاد الغير المانع السابق عليه مع زيادة قوة اوجبت
فيه المنع بحكم اللون الضعيف اذا تكامل واعتريه الشدة فان العقل وان قضى عليه بزوال
الضعيف بالكلية وحدوث الشديد مكانه لكن اهل العرف لا يساعدونهم على ذلك
بل يرون الشديد هو الضعيف السابق مع لحوق تكامل وشدة به ويزعمون بقاء ذات
الضعيف في ضمن الشديد ولا ريب ان حجية الاستصحاب لجميع انواعه سمعية وان عاضده
العقل في البعض فيجري حيث ما يحكم بوحدة الشيء في الحالين عرفا وان تعدد عقلا ولفظا
ان يقال انما يجدي هذا البيان في استصحاب الاعتقاد اذا ثبت كون الطاري بعد زوال
تجويز النقيض هو المنع من النقيض لامتناع تحقق الاعتقاد بدونهما عقلا وعرفا واما مع
ثبوته فلا اذ كما ان الاصل بقاء الاعتقاد كذلك الاصل عدم حدوث ما لا يبقى بدونه اعني
المنع من النقيض فيعارض الاصلان ويتساقطان ولا يقدح العلم بتحقق منع من النقيض
لان الكلام في ثبوت منع خاص مقوم للاعتقاد السابق وهو غير معلوم قطعا فان الا
لا ينقض باليقين الاجمالي في غيرها قام دليل على انتقاضه به سلمنا لكن الفتوى قاطع با
الاحكام من حيث الكون كان ظانا باكثرها من حيث الواقع ومبنى الفتوى على القطع
ومرجع التقليد اليه وهو مما يمكن بقاؤه بعد الموت فيصح ان يستصحب الشك في زواله
اذ التقدير عدم العلم بمخالفته للواقع والقطع بزوال طريق خاص اعني الظن بالواقع
لا يقدح في بقاء العلم بالبادي لجواز قيام طريق اخر مقامه فان العلم بالشيء لا يختلف باختلاف

الطرق الموصلة اليه والسر لا يقدح في بقاء العلم بالبادي لجواز قيام طريق اخر مقامه
فان العلم بالشيء لا يختلف باختلاف الطرق الموصلة اليه والسر في ذلك ان الطرق سبب
اعدادي للعلم والاسباب الاعدادية يجوز ان تتعدد ويقوم بعضها مقام بعض ويمكن
دفعه بمثل ما مر فان بقاء العلم السابق مشروط بموافقة الطريق الحادث له فكما ان الاصل
بقاء الاول كذلك الاصل عدم حدوث الثاني سلمنا لكن لا نم ان التقليد عبارة عن الاخذ بما
هو فتوى الفقيه حال الاخذ بل عبارة عن الاخذ بما هو فتوى ولو قبل الاخذ مجازا
او اصطلاحا لان الراجح معنوي لا لفظي وزوال القيد انما يوجب زوال وصف
التقييد لا زوال ذات القيد وعدم جواز التقليد بما رجع عنه المفتي للاجماع فيقتصر
على مورده سلمنا لكن المفتي قد يكون قاطعا بالحكم الواقعي في حيوته والدليل المذكور انما
يمنع من التقليد في ظنياته ولا سبيل هنا الى التمسك بعدم القول بالفصل لانعكاسه
من الجانبين ومما حققنا في المقام يظهر الجواب عما لو علم المقلد بان مفتيه ظان في مسئلة
مفتيه بحكم مخصوص ثم علم بانه قد قطع بعد ذلك فيها ولم يعلم بما ذا قطع وكذا لو علم بانه
ظن ظنا اقوى من ظنه السابق او قطع قطعا اقوى من قطعه السابق بناء على ان الضعيف
والقوي متغايران بالنوع ولم يتعين عنده المورد الرابع ان المجتهد الحي اقرب في الاداء
الى اصابة الاحكام الواقعية من المجتهد الميت فيتعين الرجوع اليه اخذا باقرب الامارتين
والدليل على كونه اقرب الى الاصابة امران الاول ان الحي يقف غالبا على ما وقف عليه الميت
مع زيادة لم يبلغ اليها نظر الميت فان العلم يتكامل بتمادي الاعصار وتلاحق الافكار
فيكون اقرب الى الاصابة الثاني ان المجتهد الميت اذا كان مخطئا لم يرج في حقه الرجوع
والاعلام به بخلاف الحي فانه اذا اخطأ امكن في حقه الرجوع الى الحق والاعلام به فكان اقرب
الى الحق من الميت ويمكن دفع الاول بمنع الكلية فان المجتهد الميت قد يكون افضل من المجتهد
الحي واحوط منه بالمدارك واعرف منه بوجوه الاستدلال فيصل الى ما لا يصل اليه الحي والثاني
بالنقض بصورة الاصابة فان الميت ابعد من الخطاء لعدم امكان الرجوع في حقه بخلاف الحي فانه
قد يعدل عنه لشبهة تصادفه فاصلا مع ان حجية التقليد تعبدية وليست دائرة مدار الظن فلا يجب

يجري

تحري الاقرب الى الواقع الخامس ان المفتي اذا مات سقط اعتبار قوله بدليل ان الاجماع
ينعقد على خلافه وقضيته ان عدم اعتبار قوله في انعقاد الاجماع لا يوجب سقوطه
بالكلية حتى بالنسبة الى جواز التقليد اذ لا ملازمة بين الامرين مع ان هذا لا يستقيم
على طريقة اصحابنا في الاجماع من انه الاتفاق المشتمل على قول المعصوم عليه السلام او الكاشف عنه
اذ لا يعتد على الاول بقول معلوم النسب حيا كان او ميتا ولهذا لا يقدح مخالفته
وعلى الثاني لا يعتد بقول من يحصل الكشف بقول غيره مثله ولو تم الدليل بان الاجماع
قد ينعقد على خلاف قول الميت فيكون قوله معلوم البطلان من الدين والعامي لا خبرة
له بمواقع الاجماع فقد يؤدي تقليده للاموات الى التقليد في امر معلوم البطلان فيجب عليه
التحرز عن ذلك لكان اولى ومع ذلك فهو كما ترى وقد يستدل على المنع بوجوه اخر
ضعيفة لا جدوى في التعرض لها حجة القول بجواز تقليد الميت امور منها الاصل وهو
الاستصحاب جواز تقليده الثابت حال الحيوة وهذا قد يعتبر وصفا للمفتي نظرا الى كونه
ممن ثبت جواز تقليده حال الحيوة فيستصحب وقد يعتبر وصفا لقوله نظرا الى كونه مما
ثبت جواز التقليد فيه حال الحيوة فيستصحب وحيث ان الوصف الاول من عوارض النفس
والثاني من عوارض القول القائم بها لم يلزم من انعدام الحيوة انعدام موضوع الحكم لنا
في جريان الاستصحاب والجواب ان القدر الثابت في حيوته هو جواز تقليده لمعاصريه
لامتناع تحقق الجواز في حق المعدومين فيمتنع الاستصحاب لتعدد الموضوع ولو منع الا
في الجملة اعني كونه بحيث يجوز العمل به عند تحقق الشرائط جاز ثبوته في حق المعدومين
الان لكن مجرد الجواز لا يكفي في الحكم بالثبوت فان الادلة انما تساعد على الاثبات في حق الكائنين
فقط ولو اقتصر في التمسك بالاصل على اثبات الجواز في حق من عاصر المجتهد ثم اراد تعديته
بعدم القول بالفصل فيه ان الاحكام اللاحقة للموضوعات خاصة باعتبار كونها موضوعات
خاصة لا تستصحب بعد زوالها كالحكم المتعلق بالمحل ولا اعتبار في ذلك بالاباء والاجداد
الدالة على المقام انما تدل على جواز تقليد الحي فيختص مورده بحالة الحيوة فلا تستصحب
الى حال الموت والاجماع الثابت هنا انما كاشف عن حجية تلك الظواهر او مستند اليها

فلا بد بد مفاده على مفادها ومثله الكلام في الصغرى وبناء الغير وردّه الى التقليد اما
تنهض حجة اذا قطعنا النظر عن تلك الادلة لا ابتنائها على انسداد باب العلم واما مع
انضمامه بقيام تلك الادلة فلا سلمنا لكن الشهرة العظيمة المؤيدة بالاجماع المنقول المعتضدة
باصالة الاشتغال قد قدحت في التعويل على الاصل هنا فلا سبيل الى التمسك به مضافا
الى ما مرّ ذكره آنفا في الدليل الثالث وبهذا يظهر الجواب ايضا عن تمسك بعض الروايات
الدالة على جواز الاخذ بقول الميت وقد مرّ التنبيه عليه عند بيان حجية فتوى المجتهد
ومنها ما ذكره بعض المعاصرين من ان قول الميت مفيد للظن في حق العامي وكل ما يفيد
الظن في حقه فهو حجة اما الصغرى فمعلومة بالوجدان واما الكبرى فلانها قضية
انسداد باب العلم في حقه مع علمه ببقاء التكليف بالاحكام اقول جواز تقليد العامي
في الجملة امر معلوم بالضرورة من المذهب بل من الدين كساير الاحكام الضرورية
للتحقق موجبها من جريان طريقة السلف والخلف من العالم والجاهل والشريف و
الوضيع عليه لمسيس حاجتهم اليه وتوقف معاشهم عليه وانكار بعض من لا يعبأ
به له لا يقدح في كونه ضروريا لان انكارهم مستند الى شبهة واهية وقد تفوه مثله جماعة
من المنتمين الى الاسلام حيث انكروا ابتوتا التكاليف الشرعية في حق الواصلين الى درجة
اليقين لشبهة فاسدة خالجت اوهامهم فكما ان انكارهم ذلك لا يقدح في ثبوت التكاليف
في حق الكل بالضرورة فكذلك انكار البعض لجواز التقليد لا يقدح في ثبوته بالضرورة وثمرة ذلك في حق
المقلد اولا انما هو الرجوع الى من يعلم بجواز الرجوع اليه ولو بطريق الضرورة كالمجتهد
المطلق الافضل الاورع الحي المذكور لمستند فتويه المعلوم اجتهاده وعدالته وافضليته
بالتواتر او بالخبر المحفوف بقرائن الصدق او بالمعاشرة الكاشفة عن ذلك فان جواز
التعويل على مثله في الاحكام معلوم ايضا بالضرورة والمراد بالمجتهد كل متمكن من معرفة
الاحكام عن الطرق المقررة لها على وجه يعتد به في عرف العلماء سواء سمي اصوليا او اخباريا
والغالب وجوده وتمكن العامي من معرفته والعلم به بل حصول العلم بذلك للعوام
في غاية السهولة جدا فانا نراهم يسكنون في مثل ذلك الى اخبار جماعة يثقون بهم من اهل

الخبرة

الخبرة الا سيما مع مساعدة بعض الامارات الخارجية عليه ولا يجوز له الرجوع
الى من لم يجتمع فيه الصفات حتى انه لا يجوز له الرجوع الى الافضل الاعدل الغير المذكر
لمستند الفتوى الا بعد الرجوع اليه في جواز الاخذ منه مع عدم التذكر للمستند
ان لم يقطع المقلد بعدم اعتبار هذا القيد فيعتبر ان يكون متذكرا للمستند هذه الفتوى
بالخصوص في جواز الرجوع اليه نعم قد سبق الى ذهن المقلد شبهة تقدح في وضوح
بعض المقدمات المذكورة عنده او يقع الاختلاف في تعيين المجتهد او الاعلم او الاورع
فيتعين عليه تحصيل العلم به مع الامكان تحصيلا للبراءة اليقينية ومع تعذره يعول
على الظن بذلك على الوجه الآتي فسقط ما حققناه ما زعمه بعض المعاصرين من انسداد
طريق العلم على المقلد بالكلية لعدم علمه بجواز التقليد ولا بمن يجوز تقليده من الاصولي
والاخباري والمطلق والمتجزي والحي والميت ومن حيث النظر في الواقعة او الاكتفاء باستصحاب
الاجتهاد السابق فيتعين عليه التعويل على الظن كالمجتهد وذلك لما عرفت من قضاء
الضرورة بجواز تقليد المجتهد المطلق الافضل الاورع المتذكر لمستند الفتوى وان المراد بالمجتهد
هو المتمكن من معرفة الاحكام عن مداركها على وجه يعتد به في عرف العلماء اصوليا
كان او اخباريا وقد عرفت ان الغالب وجوده في كل عصر وتمكن المقلد من العلم به والرجوع
اليه فلا نم فرض انسداد باب العلم في حق المقلد غالبا حتى يدعى انفتاح باب الظن عليه سلمنا
لكن قضية انسداد باب العلم على المقلد جواز تعويله على قول من يظن جواز التعويل على
قوله لعلمه بانه مكلف بالاحكام بطريق مخصوص فوظيفته التعويل على الظن في معرفة
ذلك الطريق دون تقليد من يفيد قوله الظن بالحكم كما زعمه الفاضل المذكور وقد مرّ
تحقيق ذلك في بحث خبر الواحد مع ان قضية كلامه عدم جواز تقليد الميت مع عدم حصول
الظن بقوله وهذا التفصيل مما لم يذهب اليه ذاهب على الظاهر نعم لو فرض حصول ظن المقلد
بجواز تقليد من يفيد قوله الظن بالحكم جاز عليه التعويل عليه من حيث ظنه بالطريق
لكن يكون ح محققا في هذا الظن انما الطريق الظاهر وقد بينا اصل العلم هو جواز التقليد من حيث
التعبد لا من حيث حصول الظن به فالحكم المذكور وان لم يكن قطعيا لكونه اجماعيا فلا اقل

من ان يكون مظنونا لكونه مشهورا فكيف يحصل الظن بخلافه ومنها ان التقليد انما شرع
للاستكشاف به عن الحكم الشرعي من حيث انه تعويل على قول من تتبع الادلة وعرف
مفادها حال كونه من اهله وذلك مما لا يختلف بالحيوة والموت وعدم مدخل
فيه فيتنقح المناط ويثبت الجواز في الحالتين والجواب اذا ثبت ان مدار البحث في المقلد هو
الحكم الشرعي وان كان بالنظر الى القائم بثبوته مطلقا فان حكم الله في الاولين والآخرين سواء
ولانه لو انقطع عند موت المفتي لاحتاج الى رافع شرعي فيكون نسخا وهو باطل اذ لا
نسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله اتفاقا والجواب اما عن الاول فبمنع وضوح المناط لا سيما بعد وجود
الفارق الذي ذكرناه من احاطة المتأخر غالبا بما لا احاطة للمتقدم به واما عن الثاني
فبان الاولين والآخرين انما يتساوون في الاحكام الواقعية دون الظاهرية كما يشهد به
اختلافاتنا في حق المختلفين في الاجتهاد ومقلديهم واما عن الثالث فبان جواز
تقليد المفتي مشروط ببقائه في الدنيا والا لا يكون نسخا كما في انتفاء كل حكم مشروط بشرط والد
واعلم ان ما حررناه من المنع من تقليد الميت انما هو في تقليده الابتدائي كما هو الظاهر
والمنصرف اطلاق كلام المانعين واما استدامة تقليده المنعقد حال حيوته الى حال
موته فالحق ثبوتها وفاقا لجماعة للاصل لثبوت الحكم المقلد فيه قبل موته فيستصحب الى
ما بعده ولظاهر الآيات والاخبار الدالة على جواز التقليد فان المستفاد منها ثبوت الحكم
المقلد فيه في حق المقلد مط اذ لم يشترط في وجوب الحذر بقيام المنذر والمستفاد
من الامر بمسئلة اهل الذكر التعويل على قولهم وقضية اطلاقه عدم الفرق بين بقائهم
بعد التعويل على قولهم وعدمه وكذا الكلام في البواقي ولما في الزام استيناف التقليد
من الحرج او الضيق على المقلدين لكثرة ما يحتاجون اليه من المسائل لا سيما مع تقارب
موت المفتين وذهب بعض افاضل معاصرينا الى بطلان التقليد لا يفيد معرفة
الحكم الشرعي في حق المقلد وانما يفيد جواز العمل به بالنسبة الى الوقايع الخاصة التي
يلتزم فيها به فيكون التقليد بالنسبة الى كل واقعة تقليدا ابتدائيا ويمكن ان يستدل
عليه ايضا باطلاق كلامهم في المنع من تقليد الميت وفي نقل الاجماع عليه فانه يتناول

التقليد

التقليد الابتدائي والاستدامي والجواب اما عن الاول فبان المستفاد من آيات التقليد واخباره
جواز التقليد في معرفة الاحكام الشرعية بقول مطلق فيستلزم ثبوتها في حق المقلد
بقول مطلق وهذا ايضا من الاجماع والضرورة القائمين على جواز التقليد واما قضية
انسداد باب العلم فهي وان لم يمكن نهوضها بما فيها اصل العدم على ما ذكره الفاضل المذكور
لكن قد عرفت عدم ثبوته لقيام غيره من الادلة على جواز التقليد واما عن الثاني فبما عرفت
من ان اطلاق المنع من تقليد الميت منصرف الى التقليد الابتدائي دون الاستدامي وهو ظاهر ولو
تأمل المجتهد عن الاجتهاد او صار مجنونا او مغمى عليه فالحقه بالميت في الحكم السابق وجهان
ذلك لعموم مقتضى الادلة السابقة واما الجنون الادواري والسكر والاغماء فلا يقدح
في جواز التقليد مط على اشكال في الاول ثم اعلم ان بعض المتأخرين قد توهم في المقام تفصيلا
ركيكا فذهب الى ان الفقيه الجامع للشرائط المعتبرة ان اقتصر في الفتوى على حكايات الكتاب
والسنة جاز تقليده بعد موته كما يجوز في حيوته والا لم يجز الرجوع اليه بعد موته واستدل
على الاول بان فتواه على الفرض المذكور يكون من قبيل نقل الرواية بالمعنى وحجيته غير مشروطة
ببقاء الراوي لاطلاق الامر بقبول رواياتهم والرجوع اليهم وبان عدم قبولها مع ورود عليه
وقد ورد ان الراد عليه كالراد عليهم عليهم السلام وبان اصحابنا الذين تأخروا عن علي بن بابويه
كانوا يرجعون الى فتاويه عند اعواز النصوص وذلك لما ظهر لهم من حاله عدم تخطيه
في الفتوى عن محكيات الاخبار فكانوا ينزلون فتاويه منزلة الرواية ويعملون بها
محصلا ما نقل عنه وفساد هذا القول بمكان من الظهور وما تمسك عليه من الوجوه
بمحل من القصور اما الاول فلان ظواهر الآيات والاخبار الدالة على حجية خبر الواحد على
الاطلاق معارضة بمنطوق آية النبأ المقيدة بعد ضميمة الاصل بعدم قبول خبر من لم يعلم
عدالته ولو بطريق علم اعتباره شرعا والموجود عليه في جملة الاخبار موجب ترك العمل بها
او حملها وتنزيلها على وجه يجامع حجية اكثر الاخبار لشيوع به النص وردّه مما لم نعم عليه
الرواية لاورد بحكم الدلالة فان شك في ذلك بالاجماع فانتفاؤه في المقام واضح فانه اشتهر من فقها
العاملين باخبار الآحاد في تعيين ما هو الحجة منها الآراء مختلفة ومذاهب متشعبة فقد

بعضهم الى حجية ما كان محفوفا منها بامارات الوثوق وذهب بعضهم الى حجية الخبر
الصحيح الذى قد ذكى رواته عدلان واخر الى حجية مطلق الصحيح وذهب بعضهم
الى القول بحجية الحسن واخر الى الموثق واخر الى المنجبر بالشهرة واخر الى مطلق الاخبار
الموجودة فى الكتب الاربعة الى غير ذلك من الاقوال ثم لعدم تحقق معرفة الرجال من وجوه
التعادل والترجيح اتفق هذا صعب عديدة وبالجملة فوجود اسباب الاختلال فى
الحال وانتفاء دليل قاطع الاحتمال على احد هذه الاقوال مما يعتبر به اهل الانكار والاشكال
فالتحقيق ان محكمات السنة ليست بمعلومة الحجية على الاطلاق فلا يصح لمن لم يقلد الاعتماد
على ما ينقله الفقيه منها بالمعنى بل التحقيق ان المقلد لما كان عالما باشتغال ذمته بالاحكام
الشرعية وباحدهما بطريق التقليد لقيام الاجماع عليه والضرورة لزمه العمل بما يوجب
البراءة اليقينية وليس الا الرجوع الى قول الحى لاتفاق الكل بما يصح واما الثانى فلان
مورد الرواية الحكم دون الفتوى والفرق بينهما ظ ولو سلم التعميم فالفهم يعين العمل بقول
الحى وهو لا يستلزم الرد على غيره ولو فسر الرد بمجرد عدم الاخذ به لزم الحد ودو على
تقدير جواز الاخذ بقول الميت ايض لاستلزامه عدم الاخذ بقول الحى فلا بد من تخصيص
عمومه باحدهما لا مرجح فى اللفظ فيسقط الاحتجاج ولو رجع الى المرجحات الخارجية فهى
انما تساعد على الوجه المختار واما الثالث فلان احتجاجهم بفتاوى على بن بابويه مما يمكن
فيما ثبت التسامح فيها من المندوبات والمكروهات فلا يدل على المدعى ولو سلم المدعى فى
غيرها فالمنقول قول جماعة ولا حجية فيه فان الذى نطقت به طريقة الاكثر من علمائنا
ولا الشهيدين واخرابهم عدم الاكتفاء كما هو الغالب فى محل البحث ومنها ان لا يكون مجتهد
اخر افضل منه فى الفقه والورع فلا يجوز تقليد المفضول فى ذلك مع امكان الرجوع
الى الافضل وقد نسبه بعضهم الى الاصحاب مدعيا عليه الاجماع ويدل عليه بعد الاصل
ما صح فى مقبولة عمر بن حنظلة الاتية فى اختلاف الحاكمين فان فيها الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما
اصدقهما فى الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الاخر فان ظاهرها عدم الاعتداد
بحكم الاخر فكذا فيدل على عدم جواز التعويل على فتواه اما لانها داخلة فى اطلاق الحكم
اولعدم

اولعدم تعويلهم بالفرق بين الحكم والفتوى فيتم المنع فيهما بالاجماع المركب وان العدول
عن الافضل الى المفضول عدول عن اقوى الامارتين الى اضعفهما وهو غير جائز واحتج من ادلة
جواز التقليد الاجماع والضرورة وهما لا ينهضان الا على جواز تقليد الافضل ويشكل بمنع
الاجماع لا سيما بعد تصريح جماعة بالجواز والاصل مدفوع بعموم ايات العلم وروايات
فان المستفاد منها عدم تعيين الافضل فيتخير بين تقليده وتقليد المفضول والرواية المذكورة
بعد تسليم سندها واردة فى صورة التعارض فى الحكم فلا تدل على عدم الاعتداد بحكم
المفضول عند عدم المعارضة فضلا عن دلالته على عدم الاعتداد بفتوى مع ان الحكم
المذكور فى الرواية غير الفتوى كما يشهد به سياقها والاجماع المدعى على عدم الفرق ممنوع
وحجية التقليد تعبدية وليست منوطة بالظن فلا يقدح قوة الظن فى فتوى الافضل مع
انها على اطلاقها ممنوعة فان المقلد قد يقف على مدارك الفريقين فيترجح فى نظره فتوى
المفضول والحجة على جواز التقليد لا تنحصر فى الاجماع والضرورة فلا يثبت المنع بمجرد
عدم قيامهما على جواز تقليد المفضول مع قيام غيرهما عليه كما عرفت على ان الظاهر من المانعين
عدم جواز الرجوع الى المفضول مع امكان الرجوع الى الافضل ولو بالرجوع الى من يروى
عنه الفتوى وهذا يؤدى الى عدم جواز التعويل على فتوى احد فى زماننا لعلمهم وموافقتها
مع امكان الرجوع الى الرواية عنه بطريق الاولوية فيجب على المقلد حال العدول عن ذكر الفتوى
الى نقل الرواية عند حاجة المستفتى ولا قائل به ظاهرا وورود اية ابان بن تغلب السابقة
كالصريح فى نفى ذلك والسيرة المستمرة شاهدة على بطلانه مع ما فى تعيين الافضل من الضيق
القريب من الحرج وبهذه الوجوه يمكن القدح فى كون الشهرة المدعاة فى المقام فادحة فى عموم
الادلة فالقول بالجواز اذن اوضح وان كان المنع احوط وقد يخص المنع ببلد الافضل وما يكون
غير ظاهر لا مكان الاطلاع على فتاوى غير الحاضر بالرجوع الى النقلة عنه والى كتبه التى حرر فيها
بيان فتاويه نعم يتجه ذلك فى الحكومات لتعذر وصول غير اهل بلده اليه غالبا مع ما فى
تاخير الحكومة من الضرر والتنوع كما هو الاتاحيث لا يوجد مفضول على اشكال فى ترجيح
مفضول على تقدير وجوده لا سيما اذا لم يكن اورع من الفاضل ثم على تقدير المنع فهل المنع

من الرجوع الى المفضول مط فيلزم المقلد بالتفتيش والاستعلام او يختص
بما لو علم بافضلية البعض وجهان ظ الادلة يقتضى الاول ثم على تقدير العلم
بافضلية البعض فهل يتعين الرجوع الى المفضول مط او يختص بما لو علم بمخالفة
الافضل له فى الفتوى وجهان اتفق وظ بعض الادلة المذكورة يقتضى الاول ولو كان
احد المفتيين من الاخر والاخر اورع منه فالظ التخيير مع احتمال تقديم الافقه
لان مدخلية الفقه فى معرفة الحكم اكثر من مدخلية الورع فيها وهل الحزم فى
الافقه بان يكون افقه فى اغلب المسائل او يكفى كونه افقه ولو فى المسئلة التى يرجع
فيها وجهان اظهرهما فى كلامهم هو الاول وقضية بعض الوجوه السابقة هو
الثانى وعلى تقديره فى الظ التعيين بالنسبة الى البعض الذى هو افقه فيه حتى انه
لو كان احدهما افقه فى مباحث الطهارة والاخر فى مباحث التجارة تعين تقليد كل منهما فيما
هو افقه فيه وفى الباقى فى الرجوع اليهما والى من يساويهما فيه ولو كان احدهما افضل
فى بعض العلوم التى يتوقف عليها الاجتهاد كالعلوم العربية وعلم الاصول والرجال فلا
يبعد الحاقه بالافقه من هذه الجهة لما فيه من مزيد بصيرة فى الفقه ولو كان الاخر
افضل منه فى علم اخر من تلك العلوم لم يبعد الترجيح بزيادة الافضلية
ويكون ما فيه الافضلية ادخل فى الفقه كالاصول بالنسبة الى النحو والصرف
واما العلوم العديدة التى كانت لا مدخل لها فى الاستنباط كعلم الهندسة و
الحساب فلا مدخل لها من حيث نفسها فى الترجيح وقد يتحقق الافضلية فى الفقه
باعتبار قوة الحفظ والذكاء او كثرة التامل او كثرة الاطلاع او سعة الباع فى
الفكر والتصرف او اعتدال السليقة او زيادة التحقيق او التدقيق او دوامه
الاشتغال ومزيد الاستيناس وقد يتحقق التعارض بين هذه الوجوه والتحقيق
المرجع فى ذلك كله الى ما يعد صاحبه افقه عرفا وضبطه على وجه يستغنى معه
من الرجوع اليه مستعذر على الظ وكذا الحال فى الاورعية فانها قد تطرد فى جميع
الاحوال والاعمال وقد تختلف فى جميع الاحوال والاعمال وقد تختلف باختلاف
الاحوال

الاحوال والاعمال والمرجع الى ما ذكرناه ولو تعدد المفضول ثم وجد الافضل
ففى جواز العدول اليه تبادر على المنع منه وجهان وكذا لو قلد الافضل ثم تنزله
فصار مفضولا واعلم ان الشهيد الثانى عد فى اول كتاب القضاء من الروضة
فى شرايط الافتاء الذكورية وطهارة المولد والنطق والكتابة والحرية و
ادعى الاجماع على الاولين والشهرة على الاخيرين فيمكن ان يريد بالافتاء القضاء
وان يريد به مطلق الفتوى كما هو الظاهر على التقدير الثانى فهل يعتبر هذه
الشرايط فى اعتبار فتويه مط او بالنسبة الى غيره خاصة وجهان اظهرهما
الثانى ووجهه ظ واما الشرايط المعتبرة فى الحكم المستفتى عنه فمنها ان لا يكون
معلوما للمقلد بطريق اخر غير التقليد فيه سواء كان معلوما عنده ابتداء
كالاحكام الضرورية والاجماعية عنده او لقيام دليل عليه علم بحجيته لا من جهة
التقليد كما فى المتجزى الطان بحجية ظنه عند انسداد باب العلم فى ذلك عليه
مع علمه بوجوب التعويل على الظن او الشاك فى حجية ظنه مع علمه بالتخيير
واختياره التعويل على ظنه او علم بحجيته من جهة التقليد كما لو قلد فى مسئلة التجزى
من يقول بجوازه حيث يكون وظيفته التقليد فيه وقد سبق التنبيه على ذلك
ومنها ان لا يكون المقلد قاطعا بفساده وقد مر ولا عبرة بظن الفساد ولو نزل القائل
بحجية التقليد من حيث افادته الظن بالحكم اشترط عدم الظن بالفساد بل يلزمه اشتراط
الظن به وعليه فلو لم يحصل له الظن بشىء من فتاوى المفتين لم يجز له العمل بها وهو
كما ترى ومنها كونه من المسائل التى يحتاج اليها فى العمل سواء كانت المسئلة الجزئية وهذا
الغرض كمسئلة التجزى ومباحث التقليد او فى غيره كمسائل الفقه ومباحث الاخلاق
دون مسائل الاصول الدين ونحوها اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين نعم
لو استفاد بالتقليد اليقين جاز التعويل عليه فى اصول الدين عند البعض وقد مر الكلام
فيه ومنها ان لا يكون مسبوقا فيه بتقليد مفت اخر اما بالنسبة الى الوقايع الخاصة التى
التزم فيها بتقليده فموضع وفاق على الظ ويدل عليه الاصل وقد سبق تحقيقه فى صورة

رجوع المفتي وان جواز العدول يهاتو جزئيا الى احتلال نظام الشريعة اذ يمكن
ان يستحيل المقلد بهذه الحيلة ما فوق الاربع والجمع بين الاختين وان يستحل جماعة
لامرأة واحدة وتستحل امرأة لعدة رجال وذلك بان يكون صحة عقد البعض مبنية
على تقليد مفت فيرجع عنه في استحلال الاخر واما بالنسبة الى غير تلك الوقايع فحل
خلاف فذهب جماعة الى المنع فيه وربما كان مستندهم اصالة بقاء الحكم المقلد فيه
في حقه لثبوته بالتقليد فيستصحب ولا يستلزم البناء على حكمين في واقعتين
يقطع بفساد احدهما في احديهما لان ايتر اهل الذكر دلت على جواز التقليد عند
عدم العلم بالحكم والمقلد عالم بتقليده الاول فلا يتناوله عمومها وذهب جماعة على
الجواز ومو بعم فيه بعض افاضل العصر واحتج عليه بان التقليد لا يفيد المقلد العلم
بالحكم الشرعي وانما يفيده جواز العمل بالنسبة الى ما التزم فيه حتى الوقايع الخاصة
فيكون التقليد في كل واقعة تقليدا ابتدائيا فيتخير في الواقعة التي لم يقلد فيها في الرجوع
الى اي مفت شاء لعدم ثبوت حكم معين في حقه بالنسبة اليها ظاهرا وهذا عندي
غير سديد بل التحقيق ان التقليد لا يكون الا في الحكم الشرعي بقول مطلق كما هو الظاهر
من ادلته وما نبينه على ذلك ان التقليد انما يتحقق بالاخذ بقول المفتي اذا اخذ على
الوجه الذي افتى به ومن الواضح ان مقتضى فتوى كل مفت ما يفتي به في كل مورد
من موارد موضوعه لا من حيث خصوصية ذلك المورد بل من حيث تحقق عنوانه الكلي فيه
فاذا اخذ بقوله في مورد بهذا الاعتبار فقد اخذ به في سائر موارده حتى انه لو اخذ
بالفتوى في خصوص واقعة ثبت في حقه بالنسبة الى بقية الوقايع التي تماثلها
من غير حاجة الى استيناف تقليد فيها والغي اعتبار الخصوصية ان لم يعتبرها شرطا
للاخذ والا بطل تقليده لانتفاء ما علقه عليه فمماثلين وفي واقعة بطل تقليده فيهما
مع الاختلاف قطعا وربما يلزم على ما زعمه الفاضل المذكور جواز ذلك لتغاير المورد
وهو كما ترى ويمكن ان يستدل على القول الثاني باصالة بقاء التخيير لثبوته قبل التقليد
فيستصحب بعده فيترتب عليه اثره الشرعي من جواز الاخذ بقول الاخر وبهذا يظهر الجواب

عن

عن الحجة الاولى للمنع فان اصالة بقاء الحكم المقلد فيه معارضة باصالة بقاء التخيير
وهي محكمة عليها ويمكن الجواب عن حجة الثانية بان سبق التقليد على الاول فلا يقدح
العلم الاجمالي بعدم ثبوت احد الحكمين في احدى الواقعتين كما في صورة رجوع المفتي وعن
حجة الثالثة بان ادلة التقليد لا تحصر في الاية المذكورة فلا يقدح عدم شمولها للمقام
على تقدير عدم شمول غيرها مع ان المنافي دلالة الاية على المقام سبق التقليد عليه نعم يشكل
التمسك باصالة بقاء التخيير فيما اذا كان القول الاخر حادثا بعد التقليد اذ لا تخيير
ح قبل التقليد ليستصحب واما كونه تخييرا حيث كان قبل التقليد تخييرا بينه وبين القول الاخر
فغير كاف في اثبات التخيير بعده لجواز ان يكون لتحقق قبل التقليد مدخل في ثبوت التخيير
الا ان يدعى القطع بعدم مدخليته في ذلك وبالجملة في المسئلة نوع من الاشكال جدا والاحتياط
فيها مما لا ينبغي ان يترك ومنها ان يعلم كون المفتي مفتيا برأيه الفعلي ولو بعونة الاستصحاب
فلا يجوز تقليده فيما لو علم بوجوعه عنه والظاهر انه موضع وفاق ولانها الاعلم باحتمال
العدول فيه وان علم بانه ان نظر فيه كان مؤدى نظره كذا العلم بطريقة في الاستنباط
اذ لا عبرة بشانية الفتوى انفصالا فيما خالف الاصل على موضع اليقين واما اشتراط العلم
بكونه مستندا لدليل الحكم ولو بالاستصحاب فمبني على اشتراط الفتوى بتذكر الدليل وقد
مر ان المختار عدمه ويعرف اجتهاد المجتهد بالاختبار المفيد للعلم ويعتبر في المختبر علمه بما يعتبر
في الاجتهاد ولو بتقليد من علم باجتهاده ولو بشهادة العدلين من اهل الخبرة به او منهما
في حجيته بالاستفاضة المفيدة للعلم او به وبشهادة عدلين على حجيتها كالبينة وبحكم معلوم
الاجتهاد بناء على تعميم مورد الحكم الى مثل ذلك كما هو الظاهر لاطلاق فعله الرد فاني
قد جعلته عليكم حاكما وهذه الطرق كلها في مرتبة واحدة متى تمكن المكلف من تحصيل
بعضها وجب عليه الاخذ به واذا تعذرت جاز له التعويل على الظن على التفصيل
لاني لا ان ذلك مقتضى انسداد باب العلم عند العلم ببقاء التكليف وذهب العلامة في النهاية
الى جواز الاخذ بقول من يغلب على الظن اجتهاده مطلقا ووافقه الفاضل المعاصر متمسكا
فيه بالاصل اذ لم يثبت اشتغال الذمة الا بالاخذ بقول من هو مظنون الاجتهاد لعدم الاجماع

على ثبوت الاشتغال بهذا القدر ومن يدعي الزيادة على ذلك فعليه الاثبات
لانه محل النزاع وبلزوم العسر والحرج في اعتبار ما زاد عليه وكلا الوجهين ضعيف
اما الاول فلان النزاع في اثبات الطريق المعتبر الى معرفة المجتهد والا فالاجماع
منعقد على جواز الرجوع الى من اتصف بالاجتهاد الواقعي وانما وعدم جواز
الرجوع الى من لم يتصف به كذلك وح فلا سبيل الى التمسك باصالة عدم اشتغال الذمة
بتحصيل ما زاد على الظن بالاجتهاد لانتقاضه باصالة عدم البراءة مما علم اشتغال الذمة
به واقعا من الاحكام او الرجوع الى المجتهد الواقعي واما الثاني فلان لزوم العسر والحرج
منفي في المقام بان الغالب امكان معرفة المجتهد باحد الطرق القطعية وفرض تعذر تلك
الطرق بالكلية بالنسبة الى جميع مجتهدي العصر بعيد وعلى تقدير ثبوته لا يتجه شيء
عن النزاع جواز العمل بالظن مع تعذر الرجوع الى فتوى الميت المعلوم اجتهاده واما مع
امكانه فوجهان ولعل اظهرهما العدم وحيث يعول على الظن فلا بد من تقديم الاقوى ظنا
فالاقوى مع تعدد المفتين ويتخير مع التساوي وذهب بعض اصحابنا الى الاكتفاء بدعوى
المدعي للاجتهاد مع عدالته والذي يصلح مستندا له امور منها ان الاجتهاد من الملكات
النفسية الخفية التي صاحبها ادرى بها من غيره فينبغي التعويل في ثبوتها على دعواه كما
يعول عليه في نظايره كاحتلام الصبي وحيض المرأة وطهرها وامثال ذلك وجوابه انه
متى كون من الامور الخفية اما بالنسبة الى العارف فظ لتمكنه من الاستكشاف بالمعاشرة في
واما بالنسبة الى غيره فلتمكنه من الرجوع الى العارفين ولو سلم فكلية الكبرى ممنوع اذ ثبوت
حكمها في الامثلة المذكورة لا يفيد الاطراد ومنها اية الانذار فانها تتناول الانذار
بطريق الرواية والفتوى ولم يشترط في القبول العلم ببلوغهم درجة الاجتهاد اذ المراد
بالتفقه انما هو تعلم المسائل الشرعية لا تحصيل ملكة استنباط الفروع من الاصول
كما هو معناه المصطلح عليه بين القوم لانه متاخر قطعا نعم لو علم بعدم بلوغهم درجة
الاجتهاد او لم يظن به في وجه لم يقبل لقيام الاجماع عليه وجوابه ان التفقه عبارة عن
تحصيل الفقه وهو اما بطريق التقليد او الاجتهاد والاول خارج عن محل البحث اذ ليس الكلام

في فتاوى

في فتاوى المقلد والثاني يتوقف على ثبوته وجواز التعويل فيه على مجرد دعويه
في ذلك مما لا يستفاد من الاية واما نقل الاخبار وضبطها فلا يعد تفقها الا
في حق من يجوز له العمل بها وهو المجتهد اذ ليس لغيره العمل بغير القطعي منها والقطعي
منه قليل ومنها اية اهل الذكر ووجه دلالتها انه تعالى امر بمسئلة اهل الذكر ولم يشترط
فيه شيء خرج ما خرج منه بالدليل وبقي في ما بقي صورة ما لو ادعى الاجتهاد ولم
يقطع بفساد دعويه مع العدالة او لم يظن فيه في وجه اذ لا دليل على خروجه وجوابه
بعد تسليم شمول الاية لمحل البحث انها انما تفيد جواز الرجوع الى اهل الذكر فلا بد من ثبوت
كون المسئول منهم في جواز الرجوع الى اهل الذكر فلا بد من ثبوت كون المسئول منهم في
جواز الرجوع اليه والمفتي انما يثبت كونه من اهل الذكر اذا ثبت كونه مجتهدا فاذا
توقف ثبوت كونه مجتهدا على ثبوت كونه من اهل الذكر لزم الدور ومنها اية النبأ
فانها تدل باطلاقها على قبول نبأ العادل فيما لو اخبر عن اجتهاد نفسه وقد تقدم المنع
من دلالة هذه الاية على قبول خبر العدل في مبحث الخبر فلا نطيل باعادته فصل اذا قلد
المقلد من ثبت عنده جواز تقليده في جواز الرجوع الى مفت جاز له الرجوع اليه وان
كان من مذهبه عدم جواز الرجوع اليه ممن قلده لا افضل في جواز الرجوع الى المفضول
مع التمكن من مراجعة الافضل جاز له الرجوع الى المفضول في بقية المسائل مع التمكن وان
كان من مذهبه عدم جواز الرجوع الى المفضول ح ومن قلد حيا في جواز تقليد الميت
مع التمكن من تقليد الحي جاز له تقليد الميت في بقية المسائل وان كان من مذهبه عدم
جواز تقليد الميت ح وذلك لغايره كلا من مسئلتي جواز تقليد المفضول والميت لبقية
المسائل فيجوز الاخذ فيهما او في احديهما بقول الافضل او الحي وفي غيرهما بفتاوى المفضول
او الميت لا يقال اذا كان من مذهب المفضول او الميت عدم جواز تقليده مع التمكن من مراجعة
الافضل او الحي كان اللازم من ذلك عدم ثبوت فتاويه بحسب مؤدى نظره في حق من اراد
تقليده لعدم لعدم مطابقة الحقيقة على غيره فان التقليد عبارة عن اخذ المقلد بما يثبت المفتي
في حقه ويبني له انه حكمه وبالجملة فكما ان اذنهما دى نظر المجتهد الى ثبوت حكم من انصف

بعنوان مختص كالمسافر او الحاضر او المختار او المضطر فلا يتعدى الى غير المتصف به
ولهذا ليس لغير المتصف به العمل به حال عدم اتصافه به بتقليده فكذا اذا ادى نظره
الى ثبوت الاحكام التى يستفيدها بالاجتهاد فى حق العاجز عن مراجعة الافضل او الحى
فلا يتعدى الى غير العاجز عنها وليس الاخذ بها حال عدم اتصافه بالعنوان المذكور
لانا نقول ان اريد ان المقلد ليس له تقليد المفضول او الميت لما يعينه من تقليدهما بعد
تقليد الافضل او الحى جواز مراجعتهما فهذا فاسد قطعا اذ وظيفة المقلد الاخذ
بقول من ثبت حجية قوله عنده والعمل بما يفتيه له كائنا ما كان لم يقطع بفساده
وانتفاء القطع به فى المقام واضح وان اريد منع الافضل او الحى من تجويز المراجعة اليهما
فمنع كونه خارجا عن محل الغرض اذ الكلام على تقدير التجويز مدفوع بان تعيين
المفضول او الميت لحكم الواقعة ليس بالنظر الى العاجز عن مراجعة الافضل او الحى بل بالنسبة
الى كل من جاز فى حقه مراجعته بقول مطلق لان ذلك مقتضى نظره فى معرفة الحكم الشرعى
ومنعه من جواز مراجعة المتمكن حكم اخر والمقلد لم يتبعه فى ذلك بل اتبع فيه من اجاز له
المراجعة اليه وبهذا يتضح الفرق بين حكم على عنوان كلى باجتهاد وتعيينه له باجتهاد اخر
وبين حكم على عنوان خاص باجتهاد واحد وهذا واضح جدا وكذا الحال فيما لو قلد مجتهدا
فى حيوته فى جملة من الاحكام فانه يجوز له استصحاب تقليده بعد الموت وعدمه ولا فى الثانى
بان يكون قد قلده فى حيوته فى المنع وعدمه لبطلان تقليده فى تلك الواقعة قطعا اما
فى القسم الاول فلانه ان استصحب تقليده بها بقوله بالبقاء لزم توقف الشىء على نفسه
او بالاستصحاب الحاكم فى الاحكام وظيفة المجتهد دون المقلد كما حققناه فى محله واما
فى الثانى فلانه يستلزم صحته بطلانه ضرورة تعين عليه تقليد الحى فيه فان جاز له البقاء على تقليد
كما هو محل الغرض جاز له ذلك فى غير تلك الواقعة من الوقائع المحتملة فى الطلاق للبقاء وان منع
منه بطل فى الجميع لان حكم الحى بالبقاء على جميع فتاوى الميت حكم واحد لا يقبل التفصيل
وقضيته مستندة اليه وذلك فتقليده فيه يستلزم البقاء على ما قلده فيه من المنع من
البقاء ايضا كان التقليد على ما مر فى الاحكام العامة لا فى خصوص كل مورد من مواردها

لانا

لانا نقول انما يصح بالنسبة الى الاحكام التى يمكن فى حقها البقاء اذ نسبة الحكم الى المورد
الذى يمتنع فيه البقاء غير معقول فان قلت تخصيص فتوى الحى بالبقاء فى غير ما قلد
الميت فيه من المنع من البقاء نظرا الى لزوم التدافع فيه مع ان قضية كل من قوليه ومستنده
العموم ليس باولى من تخصيص ما قلد فيه الميت من المنع من البقاء بغير ما قلده
وان كان قضية كل من قوله ومستنده العموم فح فيبقى تقليده له فى هذه المسئلة
خاصة بتقليد الحى ببقائه ويبطل تقليد الميت فيها فى عدم بقائه فى ذلك بل التدافع
ويبطل فى غيرها ايضا ببقاء تقليد الميت فيها فى المنع قلت حكم الميت بالمنع من البقاء حكم
حكم واحد لا يختص بثبوته فى نظره بغير مورد المنع من البقاء والعموم دليله واشتماله
المعارض فى حقه بخلاف حكم الحى بالبقاء فان دليله عليه بعد ملاحظة العارض
انما يقتضى البقاء بالنسبة الى المسائل التى يمكن فى حقها البقاء ظاهرا وحيث قررنا ان
مورد التقليد انما هو الحكم الشرعى بقول مطلق دون خصوصية كل مورد مما نفرده
فليس للحى القول ببقاء تقليده فى المنع بالنسبة الى غير المنع لاستلزامه تجويز الجمع بين
تقليد مجتهدين مختلفين فى حكم موضوع واحد بالنسبة الى مورد من افراده فى زمان
واحد وفساده واضح كما ان ليس له استصحاب حكم ما وقع بالتقليد السابق على رجوع
المفتى وشبهه فليس بتقليد لاحق ليلزم منه الجمع فى التقليد بين حكمين متنافيين بل
بتقليد سابق لا يتوقف استصحاب حكم التقليد على بقائه وبالجملة فالوجه فى الثانى
من السؤال تخصيص من المقلد ولو بفتوى المجتهد للعمل بقول المجتهد بالمنع مطلقا فى غير
دون مورده والاول تخصيص من المجتهد للادلة الدالة على البقاء لا تخصيص من المقلد
لفتوى الثانية بقول مطلق ببعض موارده تثبت فى المقام فانه من مزال الاقدام وكذلك
الحال فى مسئلة البقاء على تقليد المفتى الذى لغيره فى الغير الحيوة من الشرائط كالايمان
والاجتهاد والعدالة والعقل والافضلية بناء على تقديمه فان وظيفة المقلد فى ذلك
تقليد الجامع للشرائط فى البقاء وعدمه وان قلد الفاقد قبل فقده فى المنع ولو كان
قد قلده فى البقاء لم يكفه ذلك فى الحكم بالبقاء لكونه دوريا بل يتعين عليه تقليد الجامع

للشرائط منه فلو افتى له بالبقاء وقلده فيه مع جهله يبقى على تقليد الفاقد فى مسئلة البقاء
ايضا ولو بطل تقليده فيها وبقى على تقليده فى غيرها من المسائل وجهان من عدم التنافى
بين تقليد الجامع فى البقاء على تقليد الفاقد وفى البقاء على تقليده فى غيرها ومن عدم
جواز تقليد مفتيين فى مسئلة واحدة فى زمن واحد ولو بحسب موردين وان لم
يتناف الحكمان وقد عرفت مما مر ان الثانى اقوى فصل واحدة فى زمن واحد ولو
بحسب موردين وان لم يتناف الحكمان وقد عرفت مما مر ان الثانى المعروف من مذهب
الاصحاب ان جاهل الحكم غير معذور الا فى مقامين فى الجهر والاخفات وفى الاتمام فى محل
القصر وكلامهم هذا يحتمل وجوها الاول ان الجاهل وان لم يكن مقصرا غير معذور
بالنسبة الى الحكم المجهول له تكليفيا كان او وضعيا بمعنى ان جهله لا ينافى فعلية الحكم فى حقه
فى غير المقامين وهذا على اطلاقه لا يتم على طريقة العدلية قطعا لظهور قبح تكليف الغافل
وشهادة العقل مضافا الى ما دل عليه من الكتاب والسنة فلا يصح تنزيل كلامهم عليه الثانى
ان الجاهل بقسميه غير معذور بالنسبة الى الحكم الوضعى بمعنى ان جهله لا يرفع الحكم الوضعى
الثابت فى حقه الا فى المقامين وهذا الوجه وان امكن صحته فى نفسه الا ان كلماتهم لا تساعد
على ارادة التخصيص بالوضعى الثالث ان الجاهل المقصر غير معذور فيما يلزمه
من الاحكام تكليفية كانت او وضعية فى غير المقامين وهذا امتن من سابقيه والوجه
فى اطلاق القول بعدم المعذورية وصحيح امر العقيد مع مراعات ما هو الغالب فى المكلفين
من التقصير فى تعلم الاحكام فانا نرى بالعيان ان اكثر الناس يعلمون بثبوت احكام كثيرة
فى الشرع ويتسامحون فى تعلمها ويعترفون بتقصيرهم فى ذلك وربما يلتجئون فى مقام الاعتذار
بعدم مساعدة التوفيق اياهم او بانهم مشتغلون باصلاح معيشتهم ونحو ذلك مع علمهم
ببطلان معذرتهم الى غير ذلك ولا ريب ان العلم الاجمالى بالتكليف مع التمكن من استعلام التفصيل
كاف فى تنجزه على المكلف عقلا ونقلا ولهذا صح قول اصحابنا بان الكفار معاقبون على
الفروع كما انهم معاقبون على الاصول مع جهلهم بكثير من فروع الاحكام فان علمهم الاجمالى
بثبوت احكام كثيرة فى هذه الشريعة كاف فى توجه التكاليف الثابتة فيها اليهم وان جهلوا

تفاصيلها

تفاصيلها مع تمكنهم من معرفتها هذا كله بحسب الاصل واما عند قيام دليل على اشتراط
ثبوت التكليف بالعلم التفصيلى فلا اشكال فى دورانه مداره وحصوله كما فى سائر الشرائط
الشرائط التى تعتبر فى التكليف ومن هذا البيان يظهر وجه المعذورية فى مسئلة
الجهر والاخفات والاتمام فى محل القصر لان وجوبهما لما كان مشروطا بعلم المكلف به
تفصيلا لم يحكم بعصيان الجاهل المقصر ولا ببطلان صلوته الا ان يكون تقصيره بحيث
يعزت فى حقه قصد القربة فيكون البطلان من جهة فواتها خاصة ولو فرض كون
الجاهل غافلا عن اجمال التكاليف او انه حصل من الاحكام قدر ما اطمأنت نفسه بان فيه
الكفاية او علم بالحكم على خلاف الواقع وما اشبه ذلك فلا ريب فى معذوريته ورجوعه
الى مرحلة التكليف ولا يخالف فى ذلك احد من العدلية لكن لما كان الفرض
نادرا اوردوا الكلام على ما هو الغالب ويرشد الى ذلك تعليلهم عدم المعذورية
بتقصير الجاهل فى امر التعلم واعلم ان جماعة من اصحابنا صرحوا بان الناس فى امثال
زماننا صنفان مجتهد ومقلد له وان عبادة الخارج من الفريقين باطلة وظاهر كلامهم
البطلان وان كان غافلا عن وجوب تقليد المجتهد وشك بعد العمل فى المطابقة بل
وان علم بها وزعم بعض المعاصرين ان حكمهم بالبطلان هنا يرجع الى ما ذكره الاصحاب
من عدم معذورية الجاهل الا فى مقامين وهذا غير واضح لان الظاهر من كلام الاصحاب
عدم معذورية الجاهل فى صورة المخالفة لا الموافقة فان هذا هو المفهوم
من المعذورية وقضية اطلاق كلام هؤلاء البطلان وان وافق الواقع فكيف
يستقيم دعوى رجوع احد العنوانين الى الاخر نعم لو ثبت اشتراطهم فى صحة عبادة
العامى الاخذ من المجتهد مط وان كان غافلا عن وجوب الاخذ منه اتجه اندراج محل البحث
فى عموم عنوانهم نظرا الى فوات شرط التقليد فيكون احد جزئياته وهذا على تسليمه
لا يوجب توافق العنوانين وذهب المحقق الاردبيلى قدس سره الى الصحة مع موافقة
الواقع وذهب المعاصر المذكور الى الصحة وان علم بمخالفة الواقع ما لم يكن متفطنا
لوجوب التقليد معتقدا الى الرجوع الى المجتهد لحكمه ببطلان عبادته وتحقيق المقام

وتوضيح المرام ان العامل اذا اتى بعبادة على كيفية مخصوصة فهناك صور عديدة
منها ان ياتي بها عالما بالامر عينها لك بطريق معتبر كالاجتهاد والتقليد ولا اشكال في
صحة عمله سواء بقى على علمه وان اختلف المدرك لو زال عنه حالم يعلم بالخلاف ثم منه
ما لو قطع ببطلان الطريق كالوعول المقلد على نقل ثقة ثم انكشف خطائه في النقل
او غلط كلام المفتي او الناقل ثم انكشف له عدم ارادته فانه يحكم بفساد العمل اذا كان
المخالفة فيما لا يعذر فيه الجاهل وكذا الحال فيما لو علم المجتهد ببطلان دليله الاجتهادي
واتفاقا وقد سبق بيانه في بحث الاجتهاد ولو شك العامل في اهليته للاجتهاد وعدمها
استصحب الحالة السابقة منهما والاحوط الرجوع الى اصل الخبرة ولو جمع بين الاجتهاد
والتقليد حيث يتوافقان بان اتى بالعمل معولا فيه عليهما معا ففي جوازه اشكال منشاؤه
عدم كونه اخذ الشيء منهما بل بالمجموع وهو امر خارج ولا ينفي بالبراءة معه ولو اتى
بالعمل معولا فيه على الاعتبار الثابت في حقه واتفاق الاجتهاد والتقليد حيث
يتوافقان بان اتى بالعمل معولا فيه عليهما معا ففي جوازه اشكال منشاؤه عدم كونه
اخذ الشيء منهما بل بالمجموع وهو امر خارج ولا ينفي بالبراءة معه ولو اتى بالعمل
معولا فيه على الاعتبار الثابت في حقه واتفاق الاجتهاد والتقليد فالوجه جوازه
لاحد ما يجب عليه الاخذ به واتفاقا ان جهل تعيينه او لم يعتبره اذ لا دليل على اشتراطه
ومنها ان ياتي بالعمل بطريق لا يعلم باعتباره شرعا سواء كان معتبرا في نفسه ولا ريب
في بطلان العبادة ح لفوات قصد القربة ومنها ان ياتي بالعمل عالما بتعينه بطريق
غير معتبر كالوعول على فتوى من زعم كونه اهلا للرجوع اليه مع عدم الاهلية كتعويل
كثير من العوام على ما يرشدهم اليه اباؤهم وكبرائهم الغير المجتهدين مع غفلتهم عن وجوب
الرجوع الى المجتهد او الناقل العدل وكتعويلهم على نقل الفاسق او المجهول او الظان للفتوى
من غير طريق معتبر عند التمكن من مراجعة المفتي او الناقل العدل العالم مع عدم حصول
العلم لهم بنقله او اتى بالفعل معولا فيه على ظنه او حدسه معتقدا جواز التعويل
عليه ثم استمر على ذلك الى ان مات فلا حاجة لنا بالبحث عن حاله وانما البحث عليه

دبه

دبه نعم ربما يحتاج الى معرفة حكمه بالنسبة الى ما يتعلق بماله او بوصيته كالوصي بان يقضي
ما فات عنه من العبادات فيستعلم حكمه من القسم الاتي وان تنبه واستبصر وجب عليه ان يطلب
حكم الواقعة بطريق معتبر من اجتهاد او تقليد وح فلا يخلو اما ان يعلم موافقة عمله السابق لمعتقده
اللاحق او مخالفته له او لا يعلم شيئا منهما فعلى الاول يحكم بصحة عمله على الظاهر ان المعتبر اشتماله على
جميع ما يعتبر اشتماله عليه عنده حتى نية القربة وليس هنا ما يصلح ان يكون مانعا من صحته بحكم
الغرض الا عدم استفادة العلم به من طريق معتبر وهو غير قادح مع تحقق المطابقة ويمكن استفادة
ذلك مع موافقته للشريعة السمحة من الاخبار الحاكمة بصحة عمل السائل او غيره او نفي البأس عنه عند مطابقته
للواقع وهي كثيرة متفرقة في ابواب كتب الحديث وسياتي التنبيه على بعضها فان العمل المطابق لو كان
فاسدا من حيث عدم تحصيل العامل له من طريق معتبر لكان المناسب بل اللازم بيان التفصيل
في ذلك مع خلوها من الاشارة اليه بالكلية وعلى الثاني لا اشكال في بطلان عمله فيما لم يثبت
اعتقاد الجاهل فيه كالجهر والاخفات وسياتي بيان ذلك وعلى الثالث لا يبعد الحكم بالصحة لا سيما مع خروج
الوقت علاوة الاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ وبعد خروج الوقت اذ المقام مندرج
في عمومه ولا يتعرض لادلة العوم فتعود احتج القائلون بعدم بطلان العمل بوجوه منها الاصل
فان اريد به اصالة عدم اشتراط صحة العبادة بالاخذ من المجتهد فهو راجع الى ما سياتي في الوجه
الثالث وان اريد به اصالة عدم ترتب الذم عن تعيين الرجوع الى المجتهد فان اريد ذلك مطلقا كما يشهد
اليه بعض ادلتهم فضعفه واضح وسياتي التنبيه عليه في ادلة المانعين وان اريد ذلك بالنسبة الى
غير المتفطن ما دام غير متفطن فسلم كما ينبهنا عليه وان اريد عدم وجوب الرجوع اليه بعد التفطن
بالنسبة الى ما وقع من الاعمال قبل التفطن وان نفي محل التدارك ثم ما بعد انكشاف بطلان الطريق
وعدم اعتباره لا يبعد من استعلام حال العمل ان كان واجبا بطريق معتبر ليتدارك على تقدير الفساد والثاني
فيه ان الوظيفة الواقعية في امثال زماننا وهو زمن انسداد باب معرفة الحكم الغير القطعي عليه
بطريق معتبر غير التقليد انما هي الرجوع الى المجتهدين فالواجب عليه وانما اعاهو الاتيان بمؤدى فتاوى
المجتهدين بعضهم عن ذلك واتيانه بمؤدى فتاوى غيرهم لا يسقط عنه ما كلف به وانما من الاتيان
بمؤدى فتاوى المجتهدين اذا كانا مختلفين واما الاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ

او بعد خروج الوقت فهي واردة في الشك في وقوع الفعل لا في حكمه لانها مسوقة لبيان موضوعها
الموضوعات لا الاحكام وتحقيق المقام دونه تحقيق ان التكاليف اما واقعية متعلقة بها
الواقعية وهي مستفادة غالبا من الالفاظ وهي موضوعة بازاء معانيها الواقعية ولا مدخل
للعلم والجهل فيها والامتثال للتكليف الواقعي لا يتحقق الا بالاتيان بمورده الواقعي وحيث انه لا سبيل
الكشف عن الواقع من طريق يعتمد عليه فالطرق المعتبرة اما ان يكون اعتبارها واقعيا او ظاهريا
مستندا الى اعتقاد المكلف كونها طرقا معتبرة من القسم الاول العلم وما ثبت قيامه مقامه مطلقا
او عند تعذره وهذا النوع من الطريق قد يسمى بقيامه كونه ذو واقع الكشف الخلاف وعدمه
فان استمر فالحكم واضح وان زال وانكشف الخلاف فلا ريب في عدم حصول الامتثال للامر الواقعي
فيجب التدارك ان كان واجبا وبقي المحل وحيث يقوم دليل على عدم وجوب التدارك فذلك
مستلزم لاحد الامرين الاول التوسع في الامر بجعله مشروطا بما اذا لم يتفق صدور ذلك من
المكلف فيكون الماتي به مسقطا للامر الواقعي الحكم مانعا من تعلقه لا امتثالا له ومن هذا الباب
صلوة المخالف اذا استبصر بعدها في وجه والثاني التوسع في ماهية المامور بها بحيث تتناول
الماتي به ويندرج في افرادها الواقعية ومن هذا الباب صلوة من تلبس بها قبل الوقت ودخل
فيه حيث يحكم فيه بالصحة وصلوة جاهل وجود النجاسة ومن سهى عن غير الركن الى ان تجاوز
المحل ومن اتم في موضع القصر جاهلا فان ما دل على صحة الصلوة في هذه الموارد ويدل على عدم
شرطية الامر المتروك او عدم جزئيته للماهية الواقعية عند طريان السهو والجهل فالماهية
الواقعية قد تختلف باختلاف احوال المكلف من سهو او جهل او عدمهما كما انها قد تختلف بحسب
اختلاف احوال الاخر كالقدرة والعجز والحضر والسفر وغير ذلك وان زال الطريق ولم
ينكشف الخلاف كالوادي نظر المجتهد الى حجية الشهرة او الاجماع المنقول او الخبر الموثق او المنجبر
ثم شك او ظن العدم او استظهر حكما من اية او رواية ثم شك او ظن عدم الظهور او قلد
العامي لمن كان له اهلية الفتوى ثم خرج عنها بكفر او جنون او موت وقلنا بعدم البقاء
على تقليده او قلد المفتي في حكم ثم رجع عنه باستجماعه للشرائط ثم زال عنه ونحو ذلك فالمعتبر
في ذلك البناء على مقتضاه بالنسبة الى الاعمال السابقة على الزوال عملا باصالة بقاء اثر الطريق

السابق

السابق فيما وقع من الاعمال على حسبه اذ لا دليل على زوال ما عنها بزوال الطريق وقد مر التنبيه
على ذلك في مسئلة رجوع المفتي عن فتويه ولا فرق في زوال العلم بين ان يعلم ببطلان مدركه
وعدمه لان حجية العلم من حيث نفسه لا باعتبار مدركه ومثله الظن بناء على حجيته في نفسه
ومن القسم الثاني ما لو اعتقد المجتهد حجية دليل غير معتبر واقعا كالقياس وكذا اذا استظهر
من اية او رواية ما لا ظهور لها فيه واقعا كالقياس وكذا اذا استظهر من اية او رواية ما لا
ظهور لها فيه واقعا في وجه او اعتقد العامي بان غير المجتهد حجة في حقه او اعتقد اهلية رجل
للفتوى مع انتفائها عنه الى غير ذلك فان لم ينكشف له بطلان الطريق الى ان تعذر التدارك
كصلوة العيد فلا ثمرة يعتد بها في البحث عنه وان انكشف قبله وجب عليه تطلب طريق
معتبر من العلم وما في حكمه ثم يثبت قيامه مقامه عند تعذره ليكشف به عن حكم الواقعة فيبني
على مقتضاه فان وافق الطريق السابق اتجه الحكم بالصحة لانكشاف وقوع الفعل على وجهه
وكونه احد افراده حيث الوقوع من طريق معتبر وانما غير معتبر في صحة العمل وانما المعتبر كونه
معتبرا في نظره ليتمكن من قصد القربة فيما ينوقف صحته عليه وان خالف مقتضاه لزمه
التدارك فيما لم يثبت معه ورتبة الجاهل فيه لانكشاف وظيفته الواقعية من العمل بمؤدى
الدليل المعتبر ولا ينافي ذلك كون وجوب العمل بالامارة حال علمه بها واقعيا ايضا لان للواقع
مراتب باعتبار نفس العمل وباعتبار نفس الفعل وباعتبار الاحوال الطارئة على المكلف ثابتة كل
مرتبة بالنسبة الى سابقتها ظاهرية فالواجب من الصلوة مثلا على المكلف اولا هو الصلوة
الواقعية وان كانت بعلمه مشروطة بمساعدة طريق معتبر عنده عليها ثم ما ادى طريقه الواقعي
الى كونها صلوة مطلوبة سواء كان الطريق معتبرا مطلقا كالقطع فان ما قطع بانها صلوة واقعية
صلوة ظاهرية واجبة بالوجوب الظاهري فان طابقت الواقع فهي صلوة واقعية واجبة
بالوجوب الواقعي ايضا فوجوب ما هي صلوة واقعية في المرتبة الاولى ومن الواقع وجوب ما قطع
بانها صلوة واقعية في المرتبة الثانية من الواقع وان غايرت الاولى وينداخل الامتثال على تقدير
المطابقة ويتغاير فان على تقدير عدمها يجب التدارك اذا انكشف الخلاف وبقي المحل لارتفاع العذر
المانع من فعلية التكليف الواقعي واصالة عدم سقوطه بفعل غيره ومثل القطع ما ثبت قيامه مقامه

القطع من ظاهر الكتاب وظواهر المعصوم او المنقول بواسطة عدل او عدول او كان معتبرا
بعد تعذر العلم كالظنون الاجتهادية المذكورة في امثال زماننا كفتاوى اصحاب هذه الظنون
بالنسبة الى المقلدين وحكمه حكم سابقه ثم ما ادى طريقية الظاهرية الى كونها صلوة كالواقعة
بحجية القياس او تقليد غير المجتهد فاوقعها على وجهه فان طابقت الواقع تداخل الامتثال والا
تداركها ومتى انكشف مخالفته المرتبة السابقة وجب تداركها مع بقاء المحل كما في المرتبة السابقة
اذا انكشف مخالفتها السابقة الا ان واقع تلك المرتبة واحد وواقع هذه اثنان احدهما واقع
الفعل والاخر واقع الطريق فكما يجب التدارك لو انكشف المخالفة لواقع الفعل كذا يجب التدارك
اذا انكشف المخالفة لعدم ظهور واقع الفعل ومنها تعسر العلم بالمجتهد واستجماعه للشرائط المعتبرة
في حق كثير من العوام فتعيينه للرجوع اليه ربما في الشريعة السمحة وقضية هذا البيان جواز الرجوع
الى غير المجتهد للغافل والمتفطن وفساده واضح اذ لا عسر في معرفة المجتهد العادل غالبا لامكان الاطلاع
عليه بالعلم المستند الى الاختبار او القرائن او الاشتهار او شهادة عدلين من اهل الخبرة ولو تعذر
ذلك كله فالظن طريق اليه معرفته وقد جاء في بعض الاخبار المنع من الرجوع الى العالم المقبل
على دنياه فما ظنك بالفاسق وغير العالم وفي حكم الرجوع الى المجتهد الرجوع الى الوسائط الناقلين
عنه نعم لا يتعين على الغافل الرجوع اليه ظاهرا العذر لغفلته ومنها ان المامور به متى لو وقع
في الخارج على وجهه لزم حصول الامتثال والخروج عن عهدة التكليف والاصل عدم مدخلية
كونه ماخوذا من المجتهد فيه وهذا الدليل يتجه في حق الجاهل اذا لو لم يكن معتبرا حيث ينبغي
في حقه قصد القربة لامتناع صحة العبادة بدونه نظرا الى تحقق غيره فلا يتم الا اذا قلنا بعدم
تعين الرجوع الى المجتهد عليه وقد عرفت ضعفه ثم التمسك بالاصل فيها انما يتجه على القول بجريانه
في شرائط العبادة والاولى التمسك بمساعدة اطلاق ما مر من الاشارة اليه من الاخبار عليه ومنها
الاخبار الدالة على نفي التكليف بما لا علم به عموما وخصوصا فان الاولى قوله رفع عن امتي
تسعة وعد منها ما لا يعلمون وقوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقوله من
عمل بما علم كفي ما لم يعلم ونحو ذلك وانما يمكن الاحتجاج بهذه الاخبار على نفي وجوب تقليد المجتهد
ونفي اشتراطه في صحة العمل بالنسبة الى الغافل عن وجوب تقليد المجتهد بالكلية ومرجعه الى الاحتجاج

بالاصل

بالاصل وقد تقدم واما بالنسبة الى غيره فالاحتجاج بها غير سديد لعدم اندراجه في عمومها
لان الجاهل المقصر غير معذور عقلا ونقلا ولولا ذلك لامكن سد باب التكليف بترك النظر في الشريعة
وعدم تطلب احكامها وان اريد التمسك بهذه الاخبار على جواز اخذ العامي بقول غير المجتهد ففيه
وضوح ان دلالتها على ذلك انما تتم لو لم يكن هناك دليل يقتضي الاخذ بقول المجتهد وقد بينا على
وجوده ومن الثاني صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم قال سألته عن الرجل يتزوج
المراة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها
وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم
عليه ام بجهالته انها في العدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه
ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى معذور فقال نعم اذا انقضت
عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث وجه الدلالة في الرواية الى اهل الحكم الجاهل المقصر في نفي
قوله ثم لانه لا يقدر على الاحتياط فان الجاهل المتفطن يتمكن من الاحتياط وغاية ما يستفاد منها معذورية
هذا الجاهل في المورد المسئول عنه بالنسبة الى الحكم التكليفي والوضعي والاول لا اشكال فيه كما هو وكذا
الثاني لقيام الدليل وهو النص المذكور ولولاه لكان قضية الاصل عدم معذوريته فيه
وربما كان ذلك منافيا لما اشتهر بين الاصحاب من عدم معذورية الجاهل الا في مقامين ليس المقام
باحدهما كما تقدم منا الاشارة اليه ويمكن دفع المنافاة بتخصيص كلامهم هناك بالصلوة او بالعبادات
او بالجاهل المقصر ولو قيل الاصل عدم معذورية الجاهل في الاحكام الوضعية الا في مقام الدليل
على معذوريته وبعد المقامان من الموارد الخارجة عن الاصل بالدليل كان اسد واولى
وكيف كان فان اريد بهذه الرواية اثبات جواز رجوع العامي الى غير المجتهد او عدم كون
الاخذ منه في نفسه من جملة شرائط عباداته فظاهر انه لا تعلق لها بذلك وان اريد اثبات صحة
عبادات الغافل لهذا الشرط حال الجهل بناء على شرطيته فالرواية لا عموم لها بالنسبة الى
ذلك احتج الاخرون ايضا بوجوه منها ان التكاليف معلومة الثبوت بالضرورة والاصل
حرمة العمل بغير العلم خرج العمل بقول المجتهد بالاجماع فيبقى غيره تحت عموم المنع والجواب انه
ان اريد بالعمل بقول المجتهد وقوع العمل موافقا لقول مجتهد يرجع اليه العامل ولو بعد العمل

فيفيد لا نافي العمل مع الموافقة للتقليد اللاحق وان اريد موافقته لتقليد مقارن فتحريمه
مطلقا في حق الغافل كما هو محل النزاع غير معقول وتحريمه الواقعي الشاني في حقه يستلزم
اشتراط مطلوبية العمل بالتقليد وقضيته ما مر بعينه كما عرفت ومنها ان القول بمعذورية
الجاهل يستلزم احد المحذورين اما سقوط اجل التكاليف او تاثير الامر الغير الاختياري
في ترتب العقاب وعدمه والتالي بقسميه فاسد اما الملازمة فلانا اذا فرضنا جاهلين
بشرط واحد صادف احدهما عند الاتيان بالواجب دون الاخر كما اذا كانا جاهلين
باشتراط الفريضة بالوقت او بوجوب مراعاته فصلى احدهما فيه والاخر في خارجه فاما
ان يستحقا العقاب او لا يستحقا او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب
وهو عدم كفاية اصابة الواقع من غير طريق معتبر وعلى الثاني يلزم المحذور الاول لان
سقوط العقاب يستلزم سقوط الوجوب فيلزم سقوط اجل التكاليف لامكان تطرق الجهل
الى كل فعل من افعال الصلوة وشرائطها وكذا غيرها من العبادات وعلى الثالث يلزم المحذور
الثاني لاستواء الجاهلين في الحركات الاختيارية وانما حصل مصادفة الواقع كالوقت
في المثال وعدمها بضرب من الاتفاق الخارج عن المقدور واما بطلان الشق الاول من اللازم
فلان الالتزام بسقوط اجل التكاليف في حق الجاهل مفسدة واضحة لا يشرع لاحد الاجتراء
عليها واما بطلان الشق الثاني فلان مدخلية الاتفاق في استحقاق الثواب والعقاب
مما اتفقت كلمة العدلية على فساده وبراهينهم قاضية ببطلانه والجواب ان الجاهل بالشرطية
ان كان متفطنا لاحتمال الشرطية ولوجوب المراعات ولتحريم الاقدام على العمل بدونه فلا ريب
في بطلان عبادته من جهة انتفاء قصد القربة في حقه فيبطل فرض مطابقة الواقع في حقه
من هذه الجهة وكذا لو علم الاشتراط بالوقت ونقض الوجوب المراعاة ولو بطريق الاحتمال
الثاني لقصد القربة فيختار القسم الاول وقد مر التنبيه عليه وان كان غافلا عن الشرطية
او متفطنا لها لكنه اعتقد عدم تحريم الاقدام على العمل قبل المراعات اخترنا القسم الثاني وهو
عدم ترتب العقاب عليهما ونسري ذلك الى سائر موارد الجهل مع الغفلة ولا مفسدة فيه اصلا
بل دعوى ترتب العقاب على الجاهل الغافل مما يدل ضرورة العقل والنقل على فساده وامتناعه

والتحقيق

والتحقيق صلوة من صادف الوقت مع استجماعها لبقية الشرائط فيترتب عليها ثواب الصلوة
الصحيحة واما من صلى قبل الوقت فلا ريب في بطلانها وعدم استحقاق فاعلها عليها ثواب
الصلوة الصحيحة وان ترتب عليها ثواب الذكر والقراءة والخضوع ونحو ذلك وما ذكر من الاشكال
في الغرض المذكور والقراءة والخضوع ونحوها في جانب الثواب نظرا الى ان التقدير يساوي
في الافعال الاختيارية ومصادفة احدهما للوقت دون الاخر خارج عن القدرة فحيث صادفته
يوجب تاثير الامر الغير الاختياري في ترتب الثواب وهو خارج عن قانون العدل على
ما ذكروا والجواب ان الفعل اذا استند الى الاختيار كان لوازمه وخصوصياته باسرها مستندة
اليه فيكون الجميع اختياريا صادرا عنه باختيار الفعل وارادته ولا يلزم في كون امر اختياريا
ملاحظة حال الاتيان به تفصيلا او اصالة بل يكفي ملاحظته ولو اجمالا او تبعا وتساوي
العاملين في الاختيار لا يوجب تساويهما في الفعل المختار الذي هو منشا لترتب الاثار بل اثار كل
كل عمل من استحقاق المدح والثواب او الذم والعقاب يترتب عليه عند صدوره عن المختار العالم
بالحال واما الاثار التي يعتقد ترتبها على العمل مع خلوه عنها في نفسها فالذي يقوى في النظر
ان هناك تفصيلا وهو ان الاعتقاد ان كان بطريق ثبت اعتباره شرعا كالاجتهاد والتقليد
المعتبرين فلا اشكال في ترتب ثواب العمل بالطريق عليه بل الظاهر ترتب ثواب العمل الصحيح عليه
لان العامل اتى به رجاء لثوابه كما يستفاد من اخبار التسامح في ادلة السنن وان كان بطريق
غير معتبر فترتب الاجر عليه في غير المحرمات غير معلوم وان كان بالنظر الى فضله تعالى غير بعيد
واما بالنسبة الى المحرمات فينبغي القطع بعدم استحقاق الاجر لا سيما اذا كان من الكبائر كما لو اعتقد
لو نفي وجوب عبادة الاوثان او الخالق وجوب طاعة مشايخه لعنهم الله الى يوم معلوم فانه
لا يستحق الثواب بفعله قطعا هذا اذا اعتقد الوجوب او الندب واما اذا اعتقد التحريم فلا
يبعد استحقاقه العقوبة بفعله وان كان بطريق غير معتبر نظرا الى حصول التجري بفعله الا ان
يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة فانه لا يبعد عدم ترتب العقاب على فعله مطلقا او في
بعض الموارد نظرا الى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية فان قبح التجري عندنا ليس ذاتيا بل يختلف
بالوجوه والاعتبار كما لا يشتبه على مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل لحسب انه ذلك الكافر فتجري

ولم يقدم على قتله فانه لا يستحق الذم على هذا التجري عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا
لو فعل واظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي او وصي فتجرى ولم يقتله الا ترى ان المولى اذا اطلع على حال
لا يذمه بهذا التجري بل يرضى به وان كان معذورا لو فعل وكذا لو نصب له طريقا غير القطع الى معرفة
عدوه فادى الطريق الى تعيين ابنه فتجرى ولم يفعل وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا
ان لم يصادف الواقع ولهذا يلزمه العقل بالعمل بمقتضى الطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة
من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون فيه عدمها ومن هنا يظهر ان التجري على الحرام
في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفا وشدة كالمكروهات
ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاته وجهات التجري ثم لو سلم ان مصادفة
الوقت غير اختيارية لعدم التفطن بها قلنا انه منع عدم تاثير الامور الغير الاختيارية في ترتب
الثواب ان اريد بالتاثير كون الامر الغير الاختياري منشأ لترتب الثواب فلو وجد في المقام ثم
لان استحقاق الثواب ليس على مصادفة الوقت بل على العمل المصادف لمرضاته الاختيارية وان
لم يكن الوصف اختياريا وان اريد به التاثير باعتبار كونه شرطا في ترتب الثواب بان يثاب على
الامر الاختياري لمصادفته امر غير اختياري فبطلانه ثم فان العاملين المختلفين في العقل
قوة وضعفا وفي الخلق كمالا ونقصا تتفاوت اعمالهم ثوابا وعقوبة وان تساووا في الاختيار
والاجتهاد مرتبة وقد علم ان قوة العقل وضعفه وكمال الخلق ونقصه خارجين عن حد
الاختيار غالبا وهذا هو السر الغالب في تفاوت مراتب الانبياء والاولياء ولهذا كان نبينا
اشرف مرتبة وارفع منزلة من الانبياء الذين اكثر منه اعمالا وازيد اعمالا فاتضح ما قررنا
صحة صلوة من صادف الوقت وترتب ثواب صحيحها عليها اذا كانت مستجمعة لبقية الشرائط
وبطلان صلوة من لم يصادف الوقت فانه مقتضى فوات الشرط فوات المشروط اذ لا مدخل
للعلم والجهل في ذلك فلا يستحق عليها ثواب الصلوة لان استحقاق نوع من الاجر على نوع
من الطاعة يتبع وعده تعالى وهو في الواقع متفرع على صحة الفعل فاذا كان الفعل الوعد على
الصحيح فلا استحقاق بالفاسد الا ترى ان المولى اذا امر عبده باصطياد ظبي ووعده عليه
على ذلك ببذل جارية له فاصطاد العبد وثنا معتقدا انه ظبي امتثالا لما امر به مولاه
فيا

فيما وعده فانه لا يستحق عند العقلاء ذلك الاجر وان لم يكن في تحصيل مطلوبه مقصرا واضلا
الى ذلك اجماع الاصحاب على عدم استحقاق العامل الجاهل على غير العمل الذي بذل له الاجر عليه وان
وان اعتقد في بذله انه ذلك العمل من غير تقصير هذا واجاب بعضهم عن الحجة الاولى كونه باختيار
الشق الثاني من الترديد فيما لو كان المصليان غافلين عن وجوب مراعاة الوقت لكن فصل
ح بين الذي لم يصادف الوقت فجعله غير مستحق للمدح ايضا وبين الذي صادفه فجعله مستحقا
للمدح على فعل الصلوة لا على مصادفة الوقت قال ولا ملازمة بين كون شيء غير مستحق للذم والعقاب
عليه وبين كونه مستحقا للمدح كما في تارك الزنا بغير قصد الامتثال فالجاهل بمراعاة الوقت
المصلي فيه اولى بانه من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لانه تقرب بفعلين وتقرب الا
بفعل واحد واختار الشق الاول فيما لو كانا عالمين بذلك لكن فصل ح بين من صلى في
غير الوقت فجعله مستحقا للعقاب على ترك السعي في معرفة الوقت وعلى ترك الصلوة وبين
صلى في الوقت فجعله مستحقا على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها اذ ليست صلوة الوقت معرفة
الوقت من شرائطها بل هو واجب آخر وتفصى عن اشكال كون الامر الاتفاقي في ورود المدح
بان المدح انما هو على فعل الصلوة لا على فعلها في الوقت انتهى ملخصا ومواضع النظر فيه
غير خفي اذ القول بان الغافل لم يصادف غير مستحق للمدح على الخلاف بعيد كما عرفت ويمكن
تنزيله على المدح المترتب على الصلوة الصحيحة فيستقيم كما وهم دعوى صحة صلوة القصر
العالم بوجوب مراعاة الوقت على تقدير المصادفة لم على اطلاقها اذ الاصح الفساد لمنافاة
ذلك لقصد القربة المعتبرة في العبادة نعم بناء على فرض عدم المنافي حيث يعتقد العامل
العامل على تقدير عدم المراعات لكنه فرض بعيد واطلاق القول فيه غير سديد ودعوى
ترتب عقابين على ترك السعي في معرفة الوقت وترك الصلوة منافية لما حققناه في بحث
المقدمة من ان تاركها لا يستحق العقاب عليها بل على ترك ما يجب لها ثم يتجه في هذا الغرض دعوى
ترتب عقابين باعتبار آخر وهو اتيانه بالعمل المشتبه بالحرام وتركه للواجب هذا واعترض بعض
المعاصرين على الجواب المذكور ولا يمنع كون الصلوة صحيحة ومنع عدم الاشتراط بالمعرفة
مستندا الى فهم العرف اقول اما اطلاقه المنع من الصحة ففيه ما عرفت واما استناده الى فهم العرف

الاشتراط
فغير جيد اذ لا تعلق للاشتراط المذكور بدلالة الامر بالفعل فيه حتى يستند فيه الى العرف بل
المذكور بعد الاغماض عن ذلك هو منع التشريع عقلي راجع الى استدعاء النقل اليقيني للفراغ و
ثانيا بان هذا هو الخروج عن قواعد العدل فان مصادفة المصادف للوقت اتفاقية
في بقية الامور متساويان فلا يصح اثبات العذاب والمدح لاحدهما دون الآخر وفيه نظر يظهر
مما مر وثالثا بان خلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح غير معهود وقياسه بترك الزنا
قياس مع الفارق فان ترك الزنا من السلبيات بخلاف فعل الصلوة في الوقت وفيه ان الجيب
انما منع من ترتب المدح على فعل من لم يصادف الوقت وعلى مصادفة الغافل او المقصر
للوقت فالاشكال انما يتجه عليه بالنسبة الى الامر الاول دون الاخيرين اذ لا طاعة في مصادفته
فيهما واما مناقشته في التمثيل بترك الزنا فمع خروجها على ما تبين من دأب المحصلين لامكان
التمثيل بغيره كالمحرمات غير مستقيمة فان ترك الزنا مطلوب لذاته لا للتوصل به الى شيء آخر فالعفو
غير مسموع فاتضح مما حققنا فساد الوجوه التي تشبثوا بها على فساد عمل الجاهل المطابق للواقع و
يؤكده جريان سيرة اغلب الناس خصوصا في مبدأ التكليف باخذ مسائل عباداتهم من الطرق
الغير المعتبرة وهذا امر لا يختص باهل زماننا بل نقطع في حق اهل الاعصار السابقة حتى المعاصرين
للائمة عم ولم يرد منهم امر باعادة عباداتهم من هذه الجهة ولا يرد ذلك على تقدير عدم المطابقة
لان امرهم بالاعادة مع عدم المطابقة اكثر من ان يحصى ولنشر الى جملة من الاخبار التي وعدنا
ذكرها فمنها ما روي من ان عمار اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله ص كذلك يتمرغ
الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم وجه الدلالة ان قوله ص افلا صنعت كذا تنبيه على عدم الاتيان
بالتيمم بتلك الكيفية وفيه دلالة واضحة على انه لو كان يتيمم بتلك الكيفية ولو من غير سؤال لكان
مجزيا ولم يتوجه اليه التنديم ومثله قوله ص في مجدور واجنب فغسلوه فمات الا سألوا الا يمموه ومنها
ما ورد في براء بن معرور حيث استنجى بالماء فنزل في حقه ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وجه
الدلالة انه تطهر بالماء من غير استناد الى طريق معتبر كما يظهر من خوفه حين ارسل اليه النبي ص ودعاه
لما كان عمله حسنا بحسب الواقع ترتب عليه المدح ونزل فيه ما نزل ومنها ما رواه عبد الله بن عطا
قال قلت لابي جعفر ع رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما ابرءا من امير المؤمنين فبرئ واحد منهم
او ابى

اوابى الآخر فخلي سبيل الذي برئ وقتل الآخر فقال اما الذي برئ فرجل فقيه في دينه واما الذي
لم يبرء فرجل تعجل الى الجنة وجه الدلالة ان الذي لم يبرء لو كان جاهلا بجواز التقية في مثل ذلك
بقرينة وصف صاحبه بالفقاهة دونه فانه يبني عن صدوره عمله من غير فقاهة ومع ذلك
ترتب عليه الاجر ومنها موثقة بن بكير قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اجنب ثم تيمم فامنا ونحن
على طهور فقال لا باس به وعنه ع في الموثق لو وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة فانزح
منها سبع دلاء قلنا فما تقول في صلوتنا ووضوئنا وما اصاب ثيابنا فقال لا باس به ووجه الدلالة
بهما اوضح مما مر الى غير ذلك من الاخبار واحتج الفاضل المعاصر على صحة عمل الجاهل الغير المقصر
بمعنى سقوط الاعادة والقضاء عنه وان خالف الواقع بان الامر يقتضي الاجزاء وبان التكاليف
انما تثبت على حسب افهام المكلفين ولذلك لا يتغير الحكم في صحة صلوة المجتهد موافقتها للواقع وبان
تكليف الغافل بالاتيان بما يوافق الواقع تكليف بالمحال وبانه لا معنى لتحصيل موافقة الواقع وفعل المراد
به حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه الا الله تعالى وما وافق الحكم المجتهد الذي في ذلك البلد
او احد المجتهدين وما الدليل على تعيين شيء من ذلك وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة
اي فائدة فيه لما فعله قبل ذلك الا بالنسبة الى الحكم بالقضاء ولا دليل على ثبوته مع
الغفلة كالصلوة والتحقيق ان صدق الفوات في حق الجاهل الغافل مم اذ لا تكليف له بغير معتقده
حتى يصدق في حقه الفوات وثبوت القضاء في حق النائم والناسي انما ثبت بالنص بعموم
الاخبار الدالة على اصل البراءة واصل العدم فيما لا يعلمه المكلف وقد مر تقدم جملة منها والتقريب
ظاهر والجواب اما عن الاول فبان الامر انما يقتضي الاجزاء اذا اتي بالمأمور به على وجهه
وانما الان متعلقه الامر الواقعي والاصل عدم اشتراط بثبوته ولا بقائه وانما بعدم فعل
غيره وان اعتقد انه المأمور به فالمكلف بالصلوة الواقعية لا يجزيه بالنسبة الى هذا التكليف
الا الاتيان بالصلوة الواقعية واتيانه بما يعتقد انها صلوة واقعية انما يقتضي الاجزاء
عند ظاهرا اذا لم ينكشف له الخلاف وقد مر تحقيق ذلك واما عن الثاني فبان ثبوت التكاليف
الواقعية لا يتبع افهام المكلفين والا لزم القول بالتصويب وقد اجمع اصحابنا على بطلانه
وانما يتبعها ثبوت الاحكام الظاهرية واما ثبوت الاعادة والقضاء حيث يثبت مع انكشاف

الخروج
الخلاف فلعدم انكشاف عن عهدة الامر الواقعي ولا فرق في ذلك بين المجتهد وغيره نعم لو ادى نظر المجتهد الى صحة عبادة على كيفية خاصة واوقعها على تلك الكيفية ثم ظن الخلاف او ظن ببطلان الطريق لم يجب عليه التدارك كما مر وكذا الكلام في التقليد وليس هذا من جهة عدم كونه مكلفا بالواقع بل لعدم انكشاف الواقع له بالنسبة الى ما مضى من اعماله واما عن الثالث فبان التكليف الغافل انما يوجب التكليف بالحج اذا كان مطلقا واما اذا كان مشروطا بالتفطن فلا هو الشان في سائر التكاليف الواقعية فلا يوجب ذلك تدبيرها على ذلك في مسئلة ابطال التصويب واما عن الرابع فبان المراد بما ثبت في الواقع ما ثبت عند الشارع مع قطع النظر عن اصابة المكلف له وعدمها وقد قرر له طريقا الى اصابته كالعلم والاجتهاد والتقليد المعتبرين فاذا اتى به المكلف من غير ان يعول على شيء من الطرق المعتبرة لجهله بها وجب عليه الرجوع اليها بعد التفطن لتبينه في اثبات براءة وخروجه عن عهدة التكليف بطريق معتبر لانكشاف بطلان ذلك الطريق عنده فيجب عليه الرجوع الى طريق العلم وما في حكمه مع الامكان الا مع تعذره يرجع الى طريق الاجتهاد ان كان من اهله والا فالى طريق التقليد وحينئذ الاعمال المتقدمة والمتاخرة نسبة واحدة ولا دليل على ٣ الجميع الحد
جتهاد يدل عليها في المقامين نعم يعتبر في اعتبار الاجتهاد والتقليد المتاخرين عدم مصادفة العمل حين وقوعه لاجتهاد او تقليد مقارن فانه لا يعتبر ان بالنسبة اليها ما لم ينتهيا الى حد القطع كما مر ثم ما ذكره من صدق الفوات في حق الغافل والنائم والناسي غير جيد ولتفصيل الكلام فيه مقام اخر هذا اما عن الخامس فبان مفاد تلك الاخبار عدم تعلق التكليف والحكم بالمكلف مطلقا فعليا ما دام جاهلا او محجوبا عند العلم لا مطلقا والا لكان مفادها سقوط التكاليف عن الجاهل بها ولو في ان من اوان التكليف وهذا مع فساده في نفسه مما لا يقول به احد من العباد ممن كان له ادنى مسكة ودراية فلا يستفاد منها سقوط التكليف بعد انكشاف الخلاف حتى يترتب عليه سقوط التدارك ثم ان العامل المذكور نقل في المقام الفرق بين مطابقة عمل الجاهل للواقع وعدمها بان خصوصية الاعمال لها مدخل في التكميل وافادة القرب دفعا للترجيح من غير مرجح لتغ المخالفة لا يحصل ذلك كما لا يحصل خواص المعاجين والادوية المركبة عند الاطباء عند انتفاء جزء منها فيجب على الجاهل التدارك عند انكشاف الخلاف تحصيلا للعوائد العلمية ثم اورد عليه اولا بان هذا الوجه كما يقتضي المحافظة

على

٣٣ على اجزاء العبادة كذلك يقتضي المحافظة على شرائطها التي من جملتها نية القربة وهي منتفية في حق الجاهل المقصر فلا يتجه الحكم بالصحة في صورة الموافقة مطلقا وثانيا بان ماهية العبادة التي هي منشأ لاثارها المقصودة ان كانت متحدة في الواقع اتجه الاشكال المذكور على المجتهد بين المختلفين فيها ايضا وان كانت مختلفة بحسب اختلاف الاراء فلم لا تكون مختلفة بحسب معتقد الجاهل ايضا وفصل المستند في جواز عمل المجتهد بظنه الا لزوم التكليف بالمحال لو لاه وهذا بعينه يجري في حق الجاهل الغافل ايضا فينبغي ان يختلف بالنسبة اليه ايضا هذا محصل كلامه اقول اما الايراد الاول فالظاهر عدم وروده على الفرق المذكور لان قضية فرض مطابقة عمل الجاهل للواقع تغني عن اشتراط كونه بحيث يتحقق منه قصد القربة واما الثاني فلا حجة في سقوطه لا ما اختار القسم الاول ويمنع مطابقة عمل الجميع في صورة الاختلاف للواقع بل هذا قضية قول كل من ابطل التصويب وغاية ما يمكن ان يتوهم وروده على ذلك لزوم كونهم اي من يجوز لعدم الاتيان بالماهية الواقعية او عدم استحقاقهم للثواب على عباداتهم الغير المطابقة او وجوب التدارك عند انكشاف الخلاف ولا ريب ان عذر الجهل يرفع الاثم وعدم استحقاق ثواب العمل الصحيح لا ينافي استحقاق ثواب العمل بالطريق مضافا الى ما عرفت من ان الظاهر من بعض الاخبار ترتب ثواب العمل الصحيح لا ينافي ثواب استحقاق ثواب العمل الصحيح عليه ووجوب تدارك المجتهد مع انكشاف الخلاف بطريق القطع مما لا معنى فيه وبدونه لا يجب التدارك كما سبق تحقيقه ثم اعلم ان قضية اطلاق كلام الفاضل المذكور واطلاق دليله عدم الفرق بين ما اذا قطع الجاهل الغافل بعد العمل ببطلان عمله السابق واقعا كما اذا صلى من غير ركوع معتقدا ان الصلاة الشرعية لا ركوع لها او لا كما اذا ترك السورة معتقدا لعدم وجوبها وفساده في القسم الاول معلوم بالضرورة والظاهر عدم مصير احد من المنتسبين الى الاسلام اليه اذ يلزم عليه ان من اعتقد قيام بعض الاعمال المنكرة كالزنا او اللواط مقام الصلاة المفروضة بعينها الى الله ثم انكشف بطلان هذا الاعتقاد واخبر بذلك عن صلوته وان كان الوقت باقيا وفساد هذا مما لا يكاد يشتبه على جاهل فضلا عن عالم واعلم انه قد يستدل على الاشتراط بصحيحة زرارة المتقدمة في الادلة العقلية حيث تضمنت ان من لم يكن موالي لولي الله

ولم يكن جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولم يكن من اهل الايمان ووجه الاستدلال ان العامل الذي اخذ احكامه بغير الطرق الشرعية ليس عمله بدلالة الجاهل اليه لانه انما يدل الى الاخذ بالطرق المعتبرة فلا يستحق الثواب على ما اداه الرأي وهو يستلزم الفساد والجواب ان هذه الرواية غير واضحة الدلالة على المراد لانه ثم انما نفي استحقاق الثواب في حق من لم يوال لولي الله ولم يكن عمله بدلالته اليه وهو لا يقتضي نفي الثواب في المولى الذي لا يكون عمله بدلالته اليه اذ الظاهر من اللفظ اعتبار الامرين معا في الشرطية لا انفصال يكفي في ترتب الحكم المذكور عدم الموالاة ولو لا استقلال العمل بغير دلالته عليه بدلالته لكان اعتباره في الشرطية لغوا الا ان نقول ينافي اعتبار الاستقلال الحكم بعدم الايمان فان الاجماع قائم على ايمان المولى الذي عمل بغير دلالته ثم لا سيما مع الغفلة ولا سبيل الى حمل الايمان فيها على الايمان الكامل لان غير الموالي لا ايمان له اصلا فيمكن ان يكون اعتباره ثم لعلمه من غير دلالة ولي الله اليه تاكيدا لما ذكره او لان عدم الموالاة لم يكن من خواصه ولو لا ذلك فلا ينافي ما ذكرناه ويمكن ايضا جعل الحكم الاول مترتبا على كل من الامرين على الاستقلال والثاني مترتبا على الاول خاصة فيدل على نقيض المدعى لكنه بعيد عن ظاهر اللفظ جدا لما فيه من تشويش النظم ولو سلم فانه مساو للاحتمال الاول فلا يكفي في اثبات الحكم ما لم يثبت ظهوره وهو ثم سلمنا لكن نقول ليس في نفي استحقاق الثواب دلالة على نفي صحة العمل بمعنى اسقاطه للقضاء كما هو محل البحث ولا عدم ترتبه تفصيلا سلمنا لكن لا بد من تنزيل الرواية على وجه لا ينافي صحة عمل الموالي بغير دلالته مع المطابقة جمعا بينها وبين ما مر من الوجوه التي اشرنا اليها ويمكن ان يجاب ايضا بان الطرق الغير المعتبرة معتبرة في حق الغافل المعتقد لكونها طرقا معتبرة لامتناع كونه مكلفا بغير ذلك فعمل الموالي بما يعتقده من الطرق المعتبرة عند ولي الله مع كونها غير معتبرة عنده لا بدلالته الولي كعمل غير العالم بالطرق التي اعتبرها في حقه خاتمة في تعارض الادلة تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مقتضاهما اما بالعقل كالوجوب والتحريم او بالسمع كصحة العقد وبطلان الملكية ولا يقع التعارض بين الدليلين القطعيين اي المفيدين للقطع بمؤداهما بالفعل سواء كانا عقليين او سمعيين او كان احدهما عقليا والاخر سمعيا لادائه الى الجمع بين المتنافيين

يجب

بحسب المعتقد الا ان يكون المعتقد جاهلا بالتنافي فيخرج الكلام بالنسبة اليه عن محل البحث اذ لا تعارض عنده حقيقة ولو فسر الدليل القطعي بالفعلي نظرا الى انه لا حكم للقطعي الشأني في الدليل الظني بما يعم الفعلي والشأني لوقوع التعويل على كل منهما في الجملة صح في تحرير المقام ان يقال الدليلان ان كان قطعيين امتنع وقوع التعارض بينهما وان كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا رجح القطعي وان كانا ظنيين ففيه التفصيل الاتي والفاضل المعاصر بعد ان حكم باستحالة التعارض بين الدليلين القطعيين قال وكذا لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين ويشكل عليه بان الظن كما لا يجامع القطع بالخلاف كذا لا يجامع الظن به الا ان يريد بالظن في الاول الفعلي وفي الثاني ما يعم الشأني ولكن يتشوش معه نظم التحرير وكيف كان لم يرد التعارض في الظنيين الظنيان الشأنيان والظني الفعلي والشأني وشرط في المتعارضين تنافي مقتضاهما بحسب طرف الحكم فلو انتفى التنافي فيه لم يتعارضا كما لو كان مؤداهما حكمين ظاهريين غير متنافيين في الظاهر كتحريم احدى الاختين على من ادعى زوجية الاخرى مع انكارها وجواز تزويجها بغيره اذ لا منافاة بينهما بحسب الظاهر بعد حكم الشارع بالجمع بينهما فيه وان تنافيا بحسب الواقع فيخرج عن محل البحث ايضا واما تعارض الناسخ والمنسوخ القطعيين فليس من هذا الباب لان دلالة المنسوخ على الدوام ظنية وان كانت بالنسبة الى ثبوت الحكم في الجملة او على تقدير عدم ورود الناسخ قطعية واما الحكم المقطوع بدوامه فيمتنع طريان النسخ عليه الا اذا كان القطع جهلا فتنكشف بورود الناسخ بخلافه فيخرج عن محل الغرض واما القطعيان بالقوة اعني ما من شأنهما افادة القطع ولو مع قطع النظر عن معارضة الاخر فيمكن وقوع التعارض بينهما كما بيناه عليه في دفع شبهة الجبرية وحكم هذا التعارض انه ان لاحظ احدهما مع الاخر فان سقطا عن افادة القطع سقط اعتبارهما في الموارد التي يطلب فيها القطع وان سقط احدهما عن افادته فقط تعين التعويل على الاخر وحيث انه يظهر الكلام في تعارض الدليل القطعي مع الظني واما الدليلان الظنيان ويعبر عنهما بالامارتين فان اعتبر ظنيين شأنيين او احدهما امكن وقوع المعارضة بينهما ووجود تعارضهما اما موضوع الحكم الشرعي او نفس الحكم الشرعي اذ لا غرض لنا بالبحث عما لا تعلق له بالشرع اما الاول فلا نزاع في وقوعه

على ما حكاه بعضهم ويعارضهما فيه فقد يكونان دوائر عن العموم تم وسيأتي الكلام فيه وقد يكونان
نقلا عن اللغة كقول بعض اللغويين بأن الصعيد وجه الارض وقول الآخرين بانه التراب ومع ان كان
لاحدهما مرجح تعين الاخذ به وقد سبق وجوه الترجيح في محله والا فان كان بينهما عموم مطلق كما في المثال
تعين الاخذ بالاخص ان لم يكن الامتثال مشروطا بفعل الباقي او اعملنا اصل العدم في ذلك والا تعين الاخذ
بالاعم تحصيلا للبراءة وان كان بينهما عموم من وجه فالاحوط الاخذ بالقدر المشترك مع
الامكان ومع عدمه فالتخيير وان كان الامتثال به مشروطا بفعل الباقي فالوجه التخيير ايضا وان
كان بينهما التباين فالظاهر التخيير ايضا ويحتمل فيه وفي سابقه وجوب الاتيان بالجميع مع عدم ما يفيد
الزيادة تحصيلا للبراءة اليقينية وقد يكون من حيث تعيين المصداق كاخبار عدلين عن القبلة
بجهتين متخالفتين ومع فان كان لاحدهما مرجح معتبر فلا كلام والا فقضية الاصل وجوب الاتيان
بما يعلم معه بالبراءة فيصلي الى الجهتين ما لم يتضيق الوقت فيتخير فان الاتيان بما يحتمل البراءة اولى من
الاتيان بما يقطع معه بعدمها ثم لو كانت الامارتان روايتين عم ابحثه الحكم بالتخيير مع التكافؤ
كما سيأتي وقد يقع التعارض في البينات وبيانه موكول الى كتب الفقه واما الثاني اعني تعارضهما
في نفس الحكم الشرعي فقد اختلفوا في وقوعه شرعا بعد ان اطبقوا على امكانه عقلا فاثبته جماعة
ومنعه آخرون والظاهر ان النزاع في تعارضهما من حيث كونهما امارتين واقعيتين فيرجع كلام المانع
الى منع كونهما او احدهما امارة واقعية واما تعارض ما هو امارة عند المجتهد فلا نزاع في وقوعه
كما صرح به بعضهم وقد نطلق ان الامارتين ان كانتا واقعيتين امتنع وقوع التعارض بينهما عقلا
وشرعا والا لزم تحقق مؤديهما فيلزم الجمع بين المتنافيين وضعفه ظاهر اذ لا ملازمة بين كون الامارة
واقعية وبين ثبوت مقتضاها واقعا اذ معنى كونها امارة واقعية وبين ثبوت مقتضاها معا او
اذ معنى كونها امارة واقعية انها مما اعتبرها الشارع امارة وجعلها حجة ودليلا ولا ريب ان مثل
ذلك مما يجوز تخلفه عن مقتضاه واما الخبر الواحد والاستصحاب وشهادة العدلين واخبار
ذي اليد ونحو ذلك فان نصب الشارع لهذه الامور ادلة وامارة امر مقطوع به مع انها قد تتخلف
عن مؤديها واقعا والفرق بين الامارة الواقعية والامارة عند المجتهد ان ما هو امارة عند المجتهد
لا يلزم ان يكون امارة بحسب الواقع لجواز ان يتوهم المجتهد حجية ما لم ينصبه الشارع حجة في الواقع

ومن المتأخرين

ومن المتأخرين من اختار القول بالمنع وفسره بانه لا يجوز تبليغ الشريعة الى العباد تبليغا
يؤدي الى وصول امارتين متعارضتين في حكم واحد وظاهره نفي تعارض الامارات المنصوبة
على سبيل التعادل لا نفي كونهما او احدهما امارة لمنع التعارض وهذا في الحقيقة انكار للمبين
ومساده مما لا يحتاج الى بيان وليس في ذلك قبح في التبليغ اذ لا يجب على احد ان يعصم الرواة
عن السهو ويعهد الخطاء ولا تغير الواقع على وجه تقتضيه الادلة فالوجه ان يتنزل
من انكر وقوع التعادل بين الامارتين المتعارضتين على انكار وقوعه بينهما من حيث الوصف
لا من حيث الذات كما يدل عليه ظاهر حجتهم الا انه يثبت منهم التصريح بالخلاف فيرجع النزاع حينئذ الى
ان الامارات المتعارضة مشتملة على مرجحات معتبرة يمتنع خلوها عنها بحسب الواقع وان فقد عدم
وصول المجتهد اليها العدم وصول مداركها اليه اذ اتفق وهذا هو الحق وما ذهب اليه القائلون
بالجواز لنا بطلان ما تمسك به المانع على المنع وعدم قيام دليل سواه وقضية ما دل على حجية
الامارات الشرعية حجيتها ولو عند التعارض ايضا وهو ايضا مقتضى ما دل على التخيير في العلاج
لان وجوب العمل بكل منهما على التخيير يستلزم حجية كل منهما لا على التعيين ومعنى حجية كل منهما لا على التعيين
جواز ترك العمل بها الى الاخرى فقولنا لا على التعيين قيد للحجية اذ معناها وجوب العمل بمقتضى
موردها لا للتخيير لان الحجية وصف معين يمتنع قيامه بغير معين وان اريد تعلق الحجية بكل
واحدة من غير اعتبار تعيينها كان في معنى حجية كل منهما على التعيين فيلزم التكليف بالمحال ونحوه
ما قررناه يظهر ما حققناه في الواجب المخير احتج المانع بانه لو جاز ذلك شرعا فان عمل بهما
لزم التكليف بالمحال لادائه الى اجتماع حكمين متضادين في موضوع واحد وان ترك العمل بهما لزم
العبث في وضعهما اذ وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث وان عمل باحدهما دون الاخرى لزم الترجيح
من غير مرجح وهو باطل ولا يذهب عليك ان قولهم في الصورة الثانية ان ترك العمل بهما يلزم
العبث في وضعهما انما يساعد على نفي وضعهما وحجيتهما في صورة التعارض لا مطلقا وقد
نزلنا كلامهم عليه ولا ينافيه عدم التعارض ملزوما في الصورة الاخيرة بالنسبة الى الامارة
التي لا يعمل بها كما هو ما ذكروه من لزوم الترجيح بلا مرجح اذ لا يلزم استقصاء الادلة لا سيما مع
سبق التنبيه عليه والجواب انا نختار وجوب العمل بهما على التخيير ولا يلزم الجمع بين المتنافيين لعدم التعيين

ولا خلو وضع احدهما عن الفائدة اذ امكان الخروج عن العهدة بها فائدة وهي مشتركة بينهما ولهذا
امتنع التعيين ولزم التخيير وليس ترجيح المجتهد للعمل باحدهما من حيث كونها دليلا والته لما
بينهما بالمرجحات الخارجية كما في ترجيح العمل ببعض آحاد الواجب التخييري مع انتفاء الرجح من حيث
الوجوب والامتثال بقي في المقام شيء وهو ان قضية ما تمسكوا به على منع الجواز شرعا منعه
عقلا ايضا لظهور ان الدليل المذكور عقلي لا شرعي مع انهم نقلوا الاتفاق على جوازه عقلا
وحصروا النزاع في جوازه شرعا ويمكن دفعه بان المراد بالجواز العقلي مجرد امكان وقوعه
في نفسه وان كان على خلاف الحكمة او عدم القطع بامتناعه كما هو المعتبر في العقليات وبمنعه
شرعا عدم امكانه بالنظر الى الحكمة او الظن بعدمه كما عليه المدار في الشرعيات القول في التعادل
والتراجيح ولنبدء قبل الخوض في المرام بذكر الاخبار الواردة في المقام فنقول روى المشايخ
الثلثة باسانيدهم عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عن رجلين من اصحابنا بينهما
منازعة الى ان قال فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما
واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في
الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا
لا يفضل واحد منهما على الآخر قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به
المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان
المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال
ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب
والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة
فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة
ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم
وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى
تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وجه الدلالة ان هذه
الرواية قد تضمنت وجوب الاخذ بالحكم الذي اعتضدت الرواية الدالة عليه باحد الوجوه المذكورة

عند

عند اختلاف الحكمين فيستفاد منها وجوب الاخذ بها وان تجردتا او واحدهما عن الحكم فان ترجيح
الحكم ترجيح دليله لكن يشكل ظاهر الرواية من وجوه منها ان وظيفة المتحاكمين الرجوع الى الحاكم
الشرعي وليس وظيفتهما النظر في حجته على الحكم كما دلت عليه الرواية واما النظر فيهما شأن
الحاكم بل المدعي او ارجع الحاكم المنصوب لو تم النكول بالخصومة وقضى حكمه عليه وان ابي
به ولا يقدح فيه ضعف مستند الحاكم في زعمهما ما لم يقطع بفساده ويمكن التفصي عن ذلك
بتنزيلها على احد الامرين الاول ان المراد بالحاكم الرجوع الى المفتي في معرفة حكم الواقعة كما لو اشترك
جماعة في عقار فباع احدهم نصيبه منها فراجع المشتري من ينفي في ذلك حق الشفعة فافتى
بدفعه بتقليده وراجع الشريك من يثبتها فيه فاراد دفع يد المشتري بتقليده نفي هذه الصورة
يلاحظ المرجحات المذكورة في اختيار احد الحكمين ويشكل بان هذا التنزيل لو تم لوجب مراعاة الوجوه
المذكورة في تقليد المجتهد في سائر الاحكام مطلقا او مع الاختلاف ولا قائل به ظاهرا او ربما امكن
تخصيصه بما يؤدي الى التخاصم والتنازع كما هو مورد الرواية لكنه بعيد جدا ثم يمكن ان يقال لما
كان الاخذ بقول الرواة المجتهدين في الصدر الاول جائزا كالاخذ برواياتهم امر بعم او لا فابا الاخذ
بقول الاعدل والافقه منهما فان تساويا ترك فتويهما واخذ برواياتهما ترجيح المشتمل على المرجحات
المذكورة ومع عدم الرجح فالتخيير الثاني حمل الحاكم فيها على حاكم التحكيم فيختص بزمن الظهور
دون المنصوب خصوصا او عموما ومع فلا يلزم المتحاكمين حكمه مع عدم تراضيهما بعد قبل
الحكم قطعا وبعده بناء على اشتراط ذلك في امضاء حكمه ومنها ان الحاكم العامل بالرواية الخالية
عن بعض الوجوه ان لم يكن مجتهدا فلا عبرة بحكمه وان كان مجتهدا فكيف لم يعثر على الرواية
المعارضة المشتملة على الوجه المرجح لوجوب الاستفراغ عليه والتتبع الموجبين للعثور عليها
عادة لا سيما اذا كانت مشهورة معروفة كما ذكر في بعض وجوه الترجيح مع انه لا يبحث عن
تنبيههم عليها التردد او تعريف ولا اشارة في الرواية اليه ويمكن دفعه بعد اختيار كونه
مجتهدا بانه لا يعتبر في المجتهد الوقوف على جميع مدارك المسئلة واخبارها ولا على جميع الوجوه
المعتبرة في الترجيح وانما الجواز عدم بلوغ البعض اليه او غفلته عنه كما اتفق ذلك في حق جماعة
من اصحابنا كما يظهر بالتتبع ووجوب التنبيه على ذلك ثم مع ان اطلاع الحكم على الرواية المعارضة

لما يعلم به عند غيره لا يوجب كونها معارضة له عنده لجواز قصوره في نظره عن المعارضة
بتنزيلها اياها على ما لا ينافي لما علم به لاختلاف الافهام في فهم مدلول الكلام او لوجود مرجحات
ظفر بها بالتتبع موجبة لرجحان ما علم به عنده لم يعثر عليها المتحاكمان ومن هنا نرى ان بعض
الاصحاب يدعي الشهرة في مسئلة على حكم ويدعيها الاخر فيها على خلافه وبعضهم يعدل بعض
رجال الرواية والاخر يقدح فيه الى غير ذلك ومنها ان الزام المتحاكمين بالرجوع الى المرجحات عند
اختلاف الحكمين غير مستقيم غالبا لانهما كثيرا ما يكونا عاميين فيتعذر في حقهما اعتبار المرجحات التي
ويمكن دفعه بتخصيصه بالمتمكن كما هو الغالب من مساق الرواية مع احتمال رجوع العامي في
ذلك الى فعل العارف بالمقدمة فتدبر وعن الشيخ الطبرسي في الاحتجاج عن سماعة بن مهران قال سألت
ابا عبدالله ع قال قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالعمل به والاخر ينهانا
عن العمل به قال لا تعمل بواحد منهما حتى تاتي صاحبك فتسأله عنه قال قلت لابد ان يعمل باحدهما
قال اعمل بما فيه خلاف العامة وعنه فيه عن الحسن بن الجهم عن الرضا ع قال قلت يجيئنا الاحاديث
عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا
وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما
الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وعن ابن جمهور في كتاب عوالي اللئالي عن العلامة
مرفوعا عن زرارة بن اعين قال سألت الباقر ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان
المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت
يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما
في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ
ما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن
فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الاخر فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان فكيف اصنع
فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر ثم قال في الكتاب المذكور وفي رواية انه ع قال
اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله وفي الكافي في الموثق عن ابي عبدالله ع قال سألته عن رجل اختلف
عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه يأمر باخذه والاخر ينهاه كيف يصنع قال يرجيه حتى يلقى

من يخبره

من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه ثم قال الكليني وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وروى
في عيون الاخبار عن الرضا ع انه قال في حديث طويل فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما
على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في
الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ص فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام او مأمورا
به عن رسول الله ص امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي النبي ص وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة
ثم كان الخبر الاخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ص وكرهه ولم يحرمه فذلك
الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله
ص وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم وعليكم
بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا وفي الكافي عن ابن ابي يعفور
قال سألت اباعبدالله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد
عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم اولى به وعن
القطب الراوندي في رسالته في الصحيح عن عبدالرحمن بن ابي عبدالله قال قال الصادق ع اذا ورد
عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه
فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم
فخذوه وعنه فيها عن ابي عبدالله ع قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم وعن
الاحتجاج في مكاتبة الحميري الى صاحب الزمان ع بعد ذكر السؤال الجواب في ذلك حديثان اما
احدهما فانه اذا انتقل عن حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الاخر فانه روي انه اذا رفع رأسه
من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول
يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا وفيه ايضا عن الصادق ع قال اذا سمعت
من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع فترد اليه وفي الكافي عن ابي عبدالله ع
قال ارأيت لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تأخذ قال قلت
آخذ بالاخير فقال رحمك الله وفيه عن المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبدالله ع اذا جاء حديث
عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما نأخذ فقال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فخذوا بقوله ثم قال ع انا والله لا ندخلكم

الا بما يسعكم ثم قال الكليني وفي حديث اخر خذوا بالاحدث وعن البحار عن ابي عبدالله ع قال قال
رسول الله ص اذا حدثتم عني الحديث فانحلوني اهنأه واسهله وارشده فان وافق كتاب الله
فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله واختلفوا في تفسير هذا الحديث فقيل معناه اذا ورد عليكم
اخبار مختلفة فخذوا بما هو اهنأ واسهل واقرب الى الرشاد والصواب بما علمتم منا فانحلوا كناية
عن العمل ويحتمل ايضا ان يكون تلك الصفات قائمة مقام المصدر اي انحلوا في هذا نحلا او نوعا
اسهله وارشده والحاصل ان كلما يرد مني عليكم فاقبلوه حسن القبول فيكون ما ذكر بعده في
الاستثناء واظهر بعض الافاضل ان يكون المراد بالسند واولى من الاحاديث المنسوبة الي ما كان
اسهل واوفق بما يقتضيه العقل من الحسن حتى يكون اصلح على العامل وارشد من غيره ويكون مقتضاه
الهداية الى الخيرات هذا مع مراعات موافقته للكتاب اولا بل الاظهر ان الاصلح والاسهل
والارشد عبارة عن الكتاب بقرينة قوله ص فان وافق كتاب الله فالمعنى انسبوا الي ما كان في الكتاب
الذي هو اهنأ واسهل وارشد من الحديث فان وافقه فانا قلته وان لم يوافقه فلم اقله ومما
يؤكد الترجيح بموافقة الكتاب الاخبار التي تدل على ان كل خبر يخالف كتاب الله فهو زخرف
وانه يضرب به عرض الحائط وانه لا يؤخذ به وانه يرد فانه وان لم يكن موردها مخصوصا
بصورة تعارض الاخبار الا انها تتناولها من جهة العموم او التحري والاظهر انها اما ان تخص
بصورة التعارض او يكون المراد مخالفته لصريح الكتاب لما بيناه سابقا من جواز تخصيص الكتاب
وتقييده بالخبر الواحد وكذا يؤكد ما مر من الترجيح بمخالفة العامة رواية علي بن اسباط قال
قلت للرضا ع يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من
مواليك فقال ع ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بالشيء فخذ بخلافه فان
الحق فيه هذه جملة ما وقفنا عليه من الاخبار المتعلقة بالمقام ويستفاد منها بعد ضم بعضها
الى بعض ان الخبرين المتعارضين اذا اعتضد احدهما باعدلية الراوي او اوثقيته او الاشهرية
او التاخر في وروده او الموافقة للكتاب والسنة النبوية والاخبار المروية عن الائمة ع او الاحتياط
او المخالفة لاخبار العامة او فتويهم او ميلهم رجح على المجرد منها او المشتمل منها على متعدد
منها رجح على المشتمل منها على ما دونه والاشهرية تتناول الاشهرية في الرواية والفتوى

ان

ان المراد بالسنة النبوية الغير العامية جمعا بين ما دل على الترجيح بموافقتها وما دل على الترجيح
بمخالفة اخبار العامة ويمكن تعميم السنة وتخصيص الترجيح بكل من صورتي الموافقة او المخالفة
بصورة الظن او حمل اخبار العامة على ما لم يكن نبوية وفيه بعد واختلافها في ترتيب الوجوه
ذكرا يدل على عدم ترتبها حكما وان كان قضية الترتيب خلافه وخلو بعض عن بعض الوجوه
غير قادح في اعتباره لان المثبت مقدم على غيره وهل التعويل على هذه الوجوه تعبدا ولو لا
ظنا مخصوصا او دائر مدار حصول الظن بها حتى انه لو جرد عن افادته لم يعول عليها ولم
يوجد هناك مرجح اخر اقوى منها عول عليه دونها وجهان من الاقتصار على ظاهر الاخبار
ومن دلالة فحويها على اناطة الترجيح بالظن ولا يقدح ضعف اسانيد كثير منها لانجبارها
بالعمل المفيد للظن بمقتضاها فان انسداد باب العلم في تعيين ما هو الحجة من الاخبار يوجب
التعويل على الظن فيه على ما سبق تحقيقه نعم لا عبرة بالتاخر وروده في حقنا غالبا كما ننبه
عليه وليس في الاخبار تعرض لتعارض الوجوه فيرجع فيه الى ما قررناه من قاعدة انسداد
باب العلم ويمكن استفادة كون الشهرة اقوى من غيرها من تعليلها بان المجمع عليه لا ريب
فيه فان المراد بالمجمع عليه المشهور بقرينة سابقه ولو انتفت تلك الوجوه او تكافأت فلا بأس
الرجوع الى بقية المرجحات كما ننبه عليه ثم ان لبعضهم على الاخبار الواردة في المقام شبها لا
بد من ذكرها والتنبيه على دفعها منها ان الافقهية والاصدقية والاورعية قد اعتبر في بعضها
اجتماعها في الترجيح فلا يكفي احدها وفيه ان تلك الرواية لا دلالة لها على عدم الاكتفاء باحدها
بل غاية الامر انها لا تدل على عدم الاكتفاء به فيكون كسائر المرجحات التي لم يذكر فيها وقد ثبت
اعتبارها بدليل اخر ومنها ان الورع والصدق لا يستلزمان اقربية الحديث الى الواقع بل الى
الصدور والمعتبر في الترجيح هو الاول وفيه ان الاقربية الى الصدور يستلزم الاقربية الى
الواقع بحسب الظن لان التقية على خلاف الظن ولهذا لا يصار اليها من غير شاهد بين ومنها ان
موافقة الرواية للكتاب ان كانت لقطعيته فهذا مما لا يحتاج فيه الى العرض عليها لوضوح الحكم
وان كانت لظواهره فالمخالف فيها بعيد لا يناسب ما اشتملت عليه من التاكيد والتشديد في ان
المخالف زخرف باطل لا سيما بعد القول بجواز تفسير الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به خصوصا

عند من منع حجية ظواهر الكتاب ما لم يرد تفسيرها في الخبر مع ان الاحكام المستنبطة من الكتاب
التي لها تعلق بالمقام ليست الا قليلا فلا وجه لتقديم العرض عليه وان كان ذلك بالنسبة الى
الايات الدالة على اصالة البراءة والاباحة فهي وان تكثر وجودها في الاحكام الا ان مخالفتها
مما لا يوجب التاكيد المذكور بل يجوزون مخالفتها بخبر الواحد وغيره سيما عند من منع من
حجيتها او ذهب الى التوقف والاحتياط وغيره ان المستفاد من اخبار العرض بطلان الحكم من الكتاب
بالتخصيص في اياته والتدبر فيها بحيث يعلم منها الحكم المبحوث عنه فاذا وجدنا ما يوافق
احدهما بالنص والظهور اخذ به وترك الاخر ولا يرد على ذلك شيء من المناقشات المذكورة
اذ مجرد كون الحكم مذكورا في نص الكتاب لا يوجب اطلاع الفقيه عليه لا سيما بالنسبة الى
اهل الصدر الاول ومن قاربهم حيث ان المباحث الفقهية لم يكن عندهم مدونة ولا
مداركها محررة ومبينة وكون الدلالة ظاهرة لا يوجب الاختلاف في ظهورها مع ان الكلام
بالنسبة الى من عرف الظهور ولا ينافيه ما اشتملت عليه من التشديد والتاكيد لوجوب العمل
بظاهر الكتاب كصريحه واحتمال المخالفة للواقع لا ينافي ذلك لتطرقه الى صريح الكتاب ايضا
نظرا الى جواز كونه منسوخا وقد جاء مثل هذا التاكيد والتشديد في الرد على الحاكم
مع قيام الاحتمال المذكور في حقه ايضا وفي نقض اليقين بالشك مع ان احتمال المخالفة هناك
اظهر ولا فرق في ذلك بين القول بحجية الكتاب مطلقا وبين القول بحجيته فيما فسر منه خاصة اما
الاول فظاهر واما على الثاني فلان موافقة احد الخبرين له كاف في حجيته بناء على ان المراد بالتفسير
ما يتناول ذلك مع احتمال ان يلتزم بحجية الخبر الموافق لما يقتضيه ظاهر الكتاب بحسب القواعد العربية
وان منع من حجيته كالخبر الموافق للشهرة وكذا لا فرق بين القول بجواز تفسير الكتاب بخبر الواحد
وتخصيصه وبين القول بعدمه لان ذلك في صورة عدم المعارض والكلام هنا في صورة
وجوده ودعوى ان الكتاب يشتمل على احكام قليلة حيث لم تشتمل على عمومات كثيرة سارية في
من مباحث الفقه كطهورية الماء وحلية البيع وحرمة الربوا ولزوم العقود وحلية المطعومات
ما عدا المستثنيات الى غير ذلك فاذا تعارض الخبران وكان احدهما يقتضي طهورية ماء او حلية
بيع او حرمة نوع من الربا او لزوم عقد او حلية شيء مما عدا المستثنيات والاخر على خلافه رجح

الاول

الاول المعتضد بظاهر الكتاب واما الايات الدالة على اصالة البراءة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها
فالعرض عليها انما يجدي في الاخبار المتعارضة في تقرير هذا الاصل في وجه واما اذا تعارض
الخبران في اثبات البراءة وتقييدها او نفيها في خصوص مقام فعرضها على تلك الايات غير مجد
لتساوي المتعارضين نعم لو عمم العرض على الكتاب الى العرض على الدليل المستفاد منه امكن الشمول لكنه
بعيد ومن منع حجية اصل البراءة واخبار التوقف لا يلزمه الالتزام بذلك ح وورود الروايات
فان نفي الحجية لا يستلزم نفي العاضدية ولو سلم فلا يلزم ما اشتمل عليه الكتاب من الاحكام ليس
في ذلك ما يوجب عدم الاعتداد به عند ذكر وجوه الترجيح اذ قد طفحت من بيان الاحكام
الشرعية كثرة مواردها او قلتها وكذا الاشكال في تقديمه اذ كان لقوته من غيره مع ان التقديم
في الذكر لا يوجب التقديم في الرتبة كما نبهنا عليه في دفع التنافي المتوهم بين اخبار العرض ومنها
الامر بالتخيير في بعضها من اول الامر وهو ينافي اعتبار المرجحات جمعا بينها وبين ما دل على اعتبارها
ومنها ان هذه المباحث من مباحث الاصول فلا تثبت باخبار الاحاد لانها لا تفيد العلم
وفيه ان الظنون التي لا تنتهي اليها ولا تعتبر في شيء منها او لا ريب ان المرجحات المقررة مما يعلن
اعتبارها للاخبار المذكورة وغيرها وقد قررنا ان الظن معتبر في الادلة لقضاء السند وذكرناه
العلم مع بقاء التكليف به فصل كما يقع التعارض بين غير الاخبار وبين الاخبار وغيرها كذلك
يقع التعارض بين الاخبار فاذا تعارض الخبران المتعارضان فان امكن الجمع بينهما بحمل احدهما
على الاخر على وجه يساعد عليه العرف والاعتبار عند ملاحظتهما وهو الجمع على الوجه المقبول
تعين وبيقى على بقية مراتب الترجيح سواء كانا قطعيين السند او ظنيين او كان احدهما قطعيا
والاخر ظنيا والمراد بالجمع على الوجه المقبول هو ان يكون الجمع بحيث يستظهر مفاده من الخبرين بحسب
متفاهم العرف والاستعمال بعد ضم احدهما الى الاخر ولو بعد النظر الى الاحتمال وورود احدهما مورد التقية
حيث يتاتى فيه هذا الاحتمال وان لا يكون بعيدا عن الظن بحيث يقدح في الوثوق بصحة صدوره
احدهما حيث لا يكونان قطعيين وهذا مما يختلف باختلاف مراتب البعد وقوة السند واما ان
التقية وحيث ينتفي الامر الاول اما لتعدد الوجوه وتساويها او لاحتمال التقية في احدهما على وجه
لا يكون الحمل عليها العدم صار تكاب الجمع او ينتفي الامر الثاني بحيث لا يكون عدم صحة صدوره الا بعد

من وجه الجمع كان الجمع مردودا وغير مقبول والحجة على وجوب الجمع على الاول اجراء طريقة الاصحاب
عليه وهو ان لم يكن اجماعا مفيدا للقطع فلا اقل من كونه شهرة قوية مفيدة للظن القوي وقد
حققنا وجوب التعويل في مثل المقام عليه ويؤكده مساعدة الاعتبار فان الجمع مع الامكان
اولى من الطرح بمعنى انه اقرب في النظر من الطرح فيجب الاخذ به لما مر وقال في عوالي اللئالي
على ما نقل عنه كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عنهما وكيفية دلالة
الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في
تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم
يتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث واشار به الى مقبولة عمر بن
حنظلة وهذا كما ترى تصريح بنقل الاجماع على وجوب الجمع على الوجه الذي قررناه وقد
قررناه وقد يستدل على اولوية الجمع بان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية واورد عليه بان
العمل باحدهما عمل بدلالة اصلية وتبعية تابعة لها وهو اولى من العمل بكل منهما من وجه لانه عمل
به لا بالتين تبعيتين ورد بان اولوية العمل بالاصلية وتبعية من العمل بتبعيتين انما يسلم اذا استفيدتا
من دليلين لا من دليل واحد لاستلزامه الطرح الراجح بالنسبة الى الجمع هذا ملخص ما نقل
في الموارد الثلثة وفي الكل نظر اما في الرد فلانه بظاهره مصادرة لان الكلام في اولوية الجمع
على الطرح فلا سبيل الى التمسك بها في توجيه الدليل واما في الايراد فاما اولا فلانه لا يتجه في
العام والخاص المطلقين وما في معناهما مما هو مورد الاستدلال فان في الجمع ايضا عملا بدلالة
اصلية وهي دلالة الخاص مثلا وبدلالة تبعية ودلالة العام بالنسبة الى غيره نعم يتجه الايراد
بان ذلك حاصل على تقدير ترك الجمع فلا وجه للترجيح وجوابه يعرف مما يأتي واما ثانيا فلان
العمل بالدلالة التبعية التي هي في ضمن الدلالة الاصلية راجع الى العمل بالدلالة الاصلية اذ لا مغايرة
بينهما الا بمجرد الاعتبار بخلاف العمل بالدلالة التبعية الاخرى فيرجع الاصل الى ترجيح دلالتين
متغايرتين احديهما اصلية والاخرى تبعية على العمل بدلالة واحدة اصلية واما في اصل الدليل
فلان حجية الاولوية المذكورة غير بينة ولا مبينة كالاولوية المذكورة في اصل الدعوى فيتوجه
المنع عليها وقد يستدل ايضا بان الاصل في كل من الامارتين الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح

من غير

من غير مرجح بقبله لاستحالة الترجيح من غير مرجح ويرد عليه اولا ان علمنا باحد المتعارضين وطرحنا
الاخر مع امكان الجمع لا يلزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس طرح احدهما والعمل بالاخر اولى من العكس
لانه قد يتحقق لاحدهما مرجح من حيث المتن او القرائن الخارجية فكيف يصح نفيها مطلقا الا ان يخص
تلك المرجحات الترجيح مع امكان الجمع بحمل الظاهر على الصريح مثلا اذا تعارض العام والخاص
وكان الاول اقوى سندا لقوة سنده لا يصلح مرجحا لتقديمه على الخاص لضعف دلالته الا
وقد تقدم الثاني فتقديمه عليه ترجيح من غير مرجح ولا يذهب عليك ان هذا التعليل قاصر عن
افادة المقصود لانه انما يقتضي بطلان تعيين احدهما للحجية وهو غير متعين على تقدير ترك الجمع لا مكان
طرحهما معا او البناء على التخيير فالفاضل المعاصر بعد نقل العبارة المتقدمة ولم اتحقق معنى
قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح
لاحدهما ثم وجه كلامه بما حاصله ان المراد انه بعد الجمع والتاويل يكون موضع كل منهما مغايرا
لموضع الاخر فالعمل ح باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اقول وقد عرفت ما يجوز باسقاط
الايراد واما ما وجه به كلامه فضعيف او فيه منه انه يحتاج الى بيان لظهور ان مقصوده انما
هو لزوم الترجيح بلا مرجح في ترك الجمع لا في ترك العمل باحدهما بعد الجمع اذ لا اشكال في وجوب
العمل بهما مع ثبوت حجيتهما لعدم التنافي حتى يستند فيه الى لزوم الترجيح من غير مرجح بل لا يستقيم
التعليل لجواز وجود مرجح في احدهما بل كان اللازم ح ان يعلل بان مراعاة المرجحات يتوقف على
وجود منافاة بين الدليلين فاذا لم يكن بينهما منافاة وجب العمل بكل منهما هذا ومن هذا الباب
حمل كل من العام والمطلق على الخاص والمقيد عند معارضة خبرهما الخبر هما وحمل خبر الامر
او النهي على الاستحباب او الكراهة عند دلالة المعارض على الرخصة في الترك او الفعل لان
اهل العرف اذا عرض عليهم الخبران المتعارضان باحد هذه الوجوه يفهمون منهما ذلك وقد
جرى على هذه الطريقة اصحابنا قديما وحديثا وقفنا عليه من كلامهم وقد انكر بعض
متاخري المتاخرين حمل الامر والنهي على الاستحباب والكراهة عند معارضة خبرهما الخبر الرخصة
لانه طريق جمع لا اشارة اليه في اخبار الباب بل ظاهرها تعين الرجوع الى المرجحات المقررة
من الاعدلية والاشهرية وغير ذلك والاخذ بما اشتمل عليها وطرح المخالف وضعفه واضح

اذ لا اطلاق ورد النقض عليه بالتخصيص والتقليد اذ لا تعرض في اخبار الباب لهما ايضا واما ثانيا
فلان بعض تلك الاخبار مشتمل على بيان تعارض الامر والنهي وظاهر ان الحكم فيها غير منحصر في
العلاج بعد ورودها او ورود احدهما في مقام توهم الحظر او الوجوب ونحوه فلا مستلزم لبطلان البحث
وفي بعضها احد الخبرين المتعارضين او المتخالفين والمتبادر منهما غير منحصر في ما لا يمكن الجمع بينهما على الوجه
الذي سبق حملا للمطلق على المقيد والعام على الخاص ولو سلم انه يعم الاخبار ولا يختص الجائز منها في غير منتقض
في العمل على موجبه او لعدم العمل في اطلاقه فلا يعمل به في محل الدلالة في روايات العيون والدلالة على
ذلك مع ان اللازم من انسداد باب العلم في تعيين ما هو المعتبر من خبر الواحد على ما هو بيانه
وجوب التعويل فيه على الظن والخبران المتعارضان اذا امكن الجمع بينهما على الوجه المذكور هنا
الفنيل واما اذا كان الجمع بوجه لا يساعد عليه فهم العرف عند عرض الخبرين عليهم فلا نصير
اليه وان امكن في نفسه واحتمل بحسب اللفظ كالامر والنهي المتعارضين اذا لم يعلم سبق توهم
الحظر او الوجوب عليهما فانه وان امكن الجمع بينهما بحملهما على الاباحة او حمل الامر على الاذن بمعنى
الجواز المطلق والنهي على الكراهة او حمل الامر على الاستحباب والنهي على الاذن في الترك الا ان
شيئا منها لا يساعد عليه فهم اهل العرف ولا ينساق الى افهامهم عند عرضهم على الخبرين فتنزيل
هذا الجمع غير معتبر عندنا واما ما يرى من ان الشيخ ره في كتابي الحديث قد تكلف الجمع بين الاخبار
بوجوه استبعدها ومحامل استشنعها في النظم اذ انما اراد نفي قطعية التنافي بين الاخبار كما توهمه
بعض ذوي الفطرة السقيمة فعدل به عن الطريقة المستقيمة كما نبه عليه في اول كتاب التهذيب لا ان
تلك الوجوه مما يصح الاستناد اليها والاستدلال بها كما يشهد به من له خبرة بحقيقة الحال واعلم
ان ما ذكرناه من تقديم الخاص على العام فانما هو بالنسبة الى العام المطلق المجرد عن القرائن المؤكدة
للعموم ولو بالنسبة الى مورد الخاص واما معها فلا بد من اعتبار مزيد قوة في الخاص بحيث يصلح
به لمعارضته والى هذا ينظر تقديم الاكثر لعموم قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن الدال على
اشتراط اذن مالك الامة في نكاحها على وجه العموم على صحيحة سيف بن عميرة او موثقته الدالة
على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها نظرا الى اعتضاد العموم هناك بدلالة العقل والنقل
على قبح التصرف في الاموال المحترمة بدون اذن اربابها مع وروده في الكتاب وورود المخصص

وخبر

في خبر الواحد وقد قطع جماعة من اصحابنا من تناول الترجيح بدون الاذن في مسألة الامة
مع ورود الرخصة به في جملة من الاخبار وان عاضده ظاهر بعض الاخبار ايضا وقس على
ذلك الحال في نظائره واعلم ايضا ان المعتبر في مقام التعارض تمام مدلول اللفظ وهذا
جعل العام والخاص المتعارضان وشبههما من باب ما يجب فيه الجمع ولو اعتبر بعض المدلول
كالواجب دلالة العام في مورد الخاص فقط كان من باب ما يجب فيه طرح الاضعف والا
بالاقوى الا انه خارج عن مصطلح القوم واما العامان من وجه فلا ريب في ان تخصيص
احدهما بالاخر يستدعي مرجحا يعين المراد لان تخصيص احدهما بالاخر ليس باولى من تخصيص
الاخر به فلو اعتضد احدهما بشهرة القول او بدليل قطعي مؤكد لعموم احدهما المتصل بالعام او المنفصل
عنه او كان عموم احدهما وضعيا والاخر حكميا جاز تخصيص الاخر المجرد عن ذلك به ولو انتفت
سائر المرجحات وكان عموم احدهما موافقا للاصل والاحتياط حيث يعتبر في التحقيق عدم صلوح
ذلك مرجحا للارادة فيتعين التوقف في مقام التخصيص نعم يتجه في مقام العمل بالاخذ بما يوافق
احدهما اخذا بالقوي الذي لا يلتفت الا انه لا يكون ترجيحا دليلا اجتهاديا كما في صورة الاخذ باحدهما
من باب التخيير لفقد المرجح بالكلية وكذا لو اعتضد احدهما بقوة السند ولو من جهة شهرة النقل
او مخالفة العامة في وجه قوي فان ذلك بمجرده لا يصلح قرينة على ارادة العموم والتخصيص
وان وجب الاخذ بما يوافق احدهما في العمل واعلم ايضا ان المعتبر في المرجحات المعتبرة في ترجيح احد
الخبرين المتعارضين على الاخر انما هو ما يقوي معه الظن بصحة صدور الخبر وصدق اللفظ
وقربه الى مساق الاخبار الواردة في هذا الباب لا ظهور الظنون منها كما يرشد اليه اختلافها في ذكر
المرجحات وتنزيلها على وجوب الاخذ بها تعبدا العلة بعيد ولا يكاد يظهر ثمرة للوجهين
اذ المرجحات المذكورة فيها نصا او ظهورا من اعدلية الراوي او افقهيته ومن موافقة الخبر
للكتاب او السنة خصوصا او عموما او مشابهته لاحدهما او معاضدته للشهرة فتوى او رواية
او للاحتياط ومخالفته لمذهب العامة او لما هم اليه اميل اقوى من سائر المرجحات التي تذكر
في الباب واما اذا تعارض بعض هذه المرجحات مع بعض فلا اشكال في ترجيح الاقوى منها في النظر
لخلو اخبار الباب عن بيان حكم ترجيح فيه الى النظر الماهر على ما قررنا لا يكاد يوجد احد المرجحات الظنية

على احد الخبرين مع كون الظن بالحكم المستفاد من الاخر اقوى ولو بعد وجود المرجح
للخبر المعتضد بمرجح ظني اذ لا اعتبار للظن بالحكم ما لم يؤد الى الظن بالدليل وقد يتوهم
التنافي بين الظنين ويدفع بعد الوضوح ولهذا قد يقطع ببطلان الدليل ويظن بصحة
مقتضاه كالقياس والاستحسان وذهب الفاضل المعاصر الى ترجيح الظن بالحكم على الظن
بالدليل عند التعارض لان الاول خاص لاقتصاره ترجيح الخبر الخاص بالمسألة الخاصة
والثاني عام له لا الثاني ... لعموم على ترجيح المعتضد بالامارة الخاصة على غيره ولان
الخبر الوارد في العلاج لا يفيد الظن اصلا لان المراد اختيار ما هو اقرب الى الواقع لا ما هو
اقرب الى الصدور فانه بمجرده لا يجدي لجواز الاستناد الى التقية ونحوها ولان مدار على
ترجيح الدليل المعتضد بالامارة الخاصة دليل ظني وهو الخبر الوارد في العلاج فلا يقاوم
على حجية ظن المجتهد من الدليل العقلي اعني دليل انسداد باب العلم وبقاء التكليف الموجب عند
العقل لفتح باب الظن فان العمومات العقلية لا تصلح للتخصيص بالظني فضلا عن الظني
ورد القول بثبوت حجية خبر الواحد بالاجماع والايتين بانها بعد تسليم مساعدتها على اثبات
حجية انما تثبت بحجيته في الجملة ولو سلم فلا بد من اثبات حجية اخبار العلاج بها وهي معارضة
ولا سبيل الى اثبات حجيتها مطلقا لامتناع العمل بها مع تعارضها فان رجح بعضها اشكال الا
مع تطرق المنع الى عمومها لذلك وبما يوجب الدور وان رجح لا مرجح فليس الا العمل بالظن
لا الخبر من حيث هو خبر وهو خروج عن محل الفرض هذا ملخص كلامه اقول اما ذهب اليه
من ترجيح الظن بالدليل مطلقا منحرف عن مسلك السداد وما تمسك عليه من الوجوه متجه
الفساد اما الاول فلان الغرض حصول الظن بحجية الدليل الخاص وهو كالظن بثبوت
الحكم الفرعي الخاص فان كلا منهما خاص متعلق بحكم شرعي ومجرد كون دليل الاول عاما
غير قادح ومعارضته للثاني بعد فرض حصول الظن به في مورد الخاص ولئن منع حصول
الظن به خرج عن محل الفرض اذ البحث على تقدير حصوله ولئن رجح الثاني لانه ظن اقوى
من الاول مع خلو كلامه عنه مدفوع بانه غير مطرد بل قد يتساويان او يترجح الاول فيبطل
دعوى اطلاق الترجيح واما الثاني فلان المعتبر في باب الترجيح ما هو اقرب الى الواقع عند الشارع

لاعند

لا عند المجتهد فلا ينافي اعتباره الامارة خاصة محالفة لظن المجتهد فمظنون المجتهد وان كان
اقرب عنده الى الواقع الا ان العمل بالامارة المخالفة لها مما يجوز ان يكون اقرب الى عند الشارع
بذلك على ذلك عدم اعتداده بالقياس والاستحسان وان افاد الظن بما ادياه وبشهادة
العدل الواحد والفاسقين وان افاد ظنا اقوى من شهادة العدلين واعتباره للاصول
الظاهرية وان كان موهوما في نظر العامل بها الى غير ذلك نعم يجوز ان يكون الترجيح بما هو اقرب
عند الشارع لكن مجرد الجواز لا يجدي ولئن ادعي ثبوته في المقام وجعل من ثمرة الدليل
كان مصادرة لان محل الكلام في اثباته مع انا نمنع انحصار الوجه في الترجيح فيما هو اقرب
الى الواقع عند الشارع لجواز ان يكون هناك وجه اخر يقتضي الترجيح ايضا كما
يرشد اليه ترجيح الاصول الظاهرية في اظهر الوجهين واما الثالث فلان انسداد باب
العلم في الاحكام الفرعية انما يقتضي حجية ظنون خاصة فيها وهي الظنون التي
لا دليل على عدم حجيتها وان كانت ظنا اذا كان الظن الحاصل منها اقوى من الظن الحاصل
من دليل الحكم لانه هو القدر المتيقن من دليل الحكم وليس هذا من باب التخصيص بل الا
فان الحكم العقلي لم يكن في نفسه عاما حتى يخص بعنوان خاص وهو ما ذكرناه ولا يخفى
ما فيه لان الاعتداد بالظن مبني على بقاء التكليف وانسداد باب العلم فاذا فرض تحققهما
بالنسبة الى الاحكام الفرعية خاصة لزم حجية الظن فيها خاصة لا في حجية الظن بها وعدمها
بل التحقيق انه يقتضيه حجية الظن من انسداد باب العلم وبقاء التكليف امر مشترك بين الاحكام
الاصولية والفروعية ومقتضيه ذلك جواز التعويل على الظن في الاحكام الاصولية
خاصة اذ مرجع الكلام في ذلك الى العلم ان الشارع وقد كلفنا باحكام خاصة عن ادلة
خاصة ومحصل العلم بانه قد كلفنا بالعمل بمؤديات ادلة خاصة وحيث لا سبيل الى
معرفة تلك الادلة بطريق العلم وجب الاخذ فيه بالظن فلا يثبت بذلك الظن في الاحكام
كما توهم وقد تقدم تحقيق ذلك ثم ما ذكره من ان اخبار العلاج متعارضة بعضها على وجه
يتعذر الجمع لم يتم ما ذكره غير مفيد بل المستفاد منها ان الوجوه المذكورة من المرجحات وان
ذكر بعضها في بعض وترك في اخر وقد ذكره في بعض واخر في اخر وكذا لا منافاة

بين الامر بالارجاء والبعض وبين الحكم بالتخيير في اخبار لامكان حمل حديث الارجاء على زمن ظهور
الحجة كما يشير اليه لفظ الارجاء الى لقاء الامام وحمل حديث التخيير على زمن الغيبة وسيأتي
توضيح ذلك وكذا الاصحاب بين ما دل منها على الارجاء من اول الامر وبين ما دل منها عليه بعد
تعارض بعض المرجحات لامكان الجمع بتقديم المثبت ضيقه الاخر بصورة عدم المرجح
مع امكان حملها على اختلاف الاشخاص المتمكن من ملاحظة المرجحات وعدمه او اختلاف
الازمان بحسب تيسير الوصول الى الامام عم وتعسره او اختلاف الاحكام بحسب قلة الاحتياج
اليها وشدته وبالجملة اذا امر لنا تلك الاخبار على زمن الظهور فلا حاجة لنا الى بيان
وجه الجمع بينها فصل اذا تعارض الخبران المعتبران يجب ان لا يمكن الجمع بينها بوجه يساعد
عليه اهل العرف عند عرضهما عليهم فان كان لاحدهما رجحان على الاخر باحد الوجوه
المذكورة في الاخبار او غيرها تعين الاخذ به وترك المرجوح ووجوه الترجيح خمسة
الاول ما يتعلق بالاسناد فمقطوع السند يرجح على مظنونه ومظنونه بظن اقوى
يرجح على مظنونه بظن اقوى يرجح على مظنونه بظن غير اقوى كخبر الاعدل والاتقى
يرجح على خبر العدل والثقة وخبر معلوم العدالة والوثاقة يرجح على خبر مظنونهما
بظن اقوى يرجح على خبر مظنونهما بظن غير اقوى كخبر من عدله او وثقه اثنان مضلعدا
يرجح على خبر من عدله او وثقه دون ذلك ويقدم خبر من لا خلاف في وثاقته على
خبر من عدله او وثقه دون ذلك ويقدم خبر من لا خلاف في وثاقته على خبر من اختلف
في وثاقته وخبر من اجمع على تصحيح ما يصح عنه على خبر من لا يجمع عليه وخبر
من اجمعوا على كونه من اصحاب الاجماع على خبر من اختلف فيه وخبر من عدله او وثقه
الاعرف والاوثق والاضبط او من يضايق في امر العدالة على خبر من عدله او وثقه
غير الاعرف او الاوثق او الاضبط او من يتوسع في العدالة ويختلف الكلام في الاضبط
والضابط وكذا لو كان تزكية احدهما مبنية على الاختيار والاخر على النقل واسندت
في احدهما الى نقل اقوى وفي الاخر الى نقل اضعف او استندت في احدهما الى طريق اقوى كالعلم
وفي الاخر الى طريق اضعف كالظن او تعرض في احدهما الذكر سبب معتمد به ولم يتعرض له في الاخر

ويرجح

ومظنونه

ويرجح خبر الموثق خصوصا على الموثق عموما والموثق بلفظ صريح على الموثق بلفظ غير
صريح والموثق في كتاب معتمد على الموثق في كتاب غير معتمد وكذا الحال بالنسبة الى الاصح
والصريح وما هو اكثر اعتمادا او ما هو اقل اعتمادا ويرجح خبر الممدوح بمدح اقوى على الممدوح
بمدح اضعف ومن اكد توثيقه على من لم يؤكد والثقة الامامي على الثقة الغير الامامي
ومن صرح بكونه اماميا على من لم يصرح به والاقرب الى طريقة الامامية كالفطحي على
الابعد كالزيدي والعالم على غير العالم والفقيه على غير الفقيه والاعلم والافقه على
العالم والفقيه ومن كان اكثر مصاحبة مع الامام عم والرواة على قليلها ومن كان
اكثر رواية مقبولة او خالية عن التخليط على من لا يكون كذلك ويقدم رواية الاكثر على
رواية الاقل وقليل الواسطة وهو المعبر عنه بعلو الاسناد على كثيرها ما لم يبلغ حد الشذ
الرافع للوثوق باتصال السند ويستبعد باعتبار الطبقة ويرجح رواية صحيح البصر
على مكفوفه او مؤخره وصحيح العقل في جميع الاحوال على مختلفه في بعضها وصحيح
البدن على سقيمه وذكي السامع على بليده وسريع الانتقال على بطيئه وقوي الحفظ على
ضعيفه وكاتب الرواية عند سماعها على حافظها والمركب منهما على المنفرد باحدهما ومن
ان يكون هو النقد ممن يحتمل ان يكون غيره ويختلف بقية المرجحات ويقدم الزاهد على غيره
ويمكن ارجاعه الى الاعدلية الثاني الترجيح بكيفية الرواية فيرجح الرواية بطريق المشافهة
على الرواية بطريق المكاتبة ومما استند الى طريق اقوى كالتحمل بهادا على من استند الى
طريق اضعف كالتحمل ليلا حيث يتطرق اليه احتمال الاشتباه ويختلف ما لو تحملها احدهما
صحيحا او حفظه والاخر في غيره اما لو احدهما سمعت من فوتيت وقال الاخر من بعيد او ادرك
احدهما في زمان او مكان لا يشتد فيه التقية والاخر في غيرها وان كانا مما لا تقية فيها لعامة او مما
لم يحتمل الانقاد في كقراءة الشيخ عليه والاخرى بطريق اضعف كاجازته له ويختلف حال ما لو كان
احدهما سائلا والاخر سامعا لان الكلام مسوق لتفهيم السائل ومن تحملها قريبا كقوله منذ
اشهر على من تحملها بعيدا كقوله سمعته منذ عشرين سنة ولا يندرج في الاول التدريج
في القسم الاول لجواز المساواة والعكس وذلك لاختلاف زمن الرواية ويرجح المرفوع

على المقطوع ان قلنا بحجيته والمقطوع بعدم القطع على مظنونه ومظنونه الاقوى
على مظنونه الاضعف والمصرح على المضمر ومن ذكر الامام بعنوانه صريح على من ذكره
بعنوان ظاهر فيه كالعالم والفقيه وان اورد فيه بقوله عم لجواز ان يكون ذلك من صاحب
الكتاب تعويلا على الظن ويرجح المسند على المرسل حيث يقول بحجية كمراسيل من لا يرسل
الا عن ثقة والقول بمساواة مراسيل العدل للمسانيد كما نقل عن عبد الجبار محتجا بان
العدل لا يرسل الا عن ثقة متضح الفساد الثالث الترجيح باعتبار تاخر الورود
فاذا علم ان احدى الروايتين متقدمة في الورود وتعينت عملا بالمتاخرة لانها ان كانتا
نبويتين او كانتا لمتقدم منبوية كانت الثانية ناسخة او كاشفة عن ورود الناسخ
فيتعين العمل بها وان كانتا امامتين مبنيتين عن الائمة الاطهار عم كان احدهما للتقية او الا
اذ لا نسخ فان كانت الاولى تعين العمل بالاخيرة تعين العمل بها اليه هي من باب التقية او الا
ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم اذا كان التقية او الانفاء في العمل بها لا في ورودها لكن
يكفي في الترجيح مجرد الاحتمال مضافا الى ما ورد في بعض اخبار التعارض من الاخذ با
وتقدم لكن يشكل هذا الترجيح بالنسبة الى مثل زماننا حيث لا تقية في العمل غالبا ولا
ثمرة للانفاء فالوجه عدم الاعتداد على هذا الترجيح بالنسبة الى اخبار الائمة عم ولهذا
ترى ان معظم اصحابنا لا يلتفتون اليه في مقام التعارض الرابع الترجيح باعتبار المتن وهو
امور منها ترجيح ما خالف قول العامة على ما وافقه وما خالف القول الثابت لهم في زمن
الصدور او المشهور بينهم او خالف قول اعرفهم او من كان في بلده عم على ما خالف القول
الحادث بعد صدور الرواية او القول الغير المشهور بينهم او قول غير الاعرف او قول من لم
يكن في بلده عم وما خالف قول من كان في بلده عم غالبا على قول من كان فيه اقل وما خالف
قول من عاصرهم عم او قاضيهم عم غالبا على قول من تقدم معاصرته لهم ما تقدم العلوم من هذه
الوجوه اقوى من مظنونها والمظنون بالظن القوي اقوى من المظنون بالظن الضعيف
وهو اقوى من المشكوك فيه وقد يتوهم اعتبار وجود القول الموافق في زمن الامام عم الذي
نسب اليه الرواية وليس بمعتمد لمخالفته لاطلاق الاخبار الدالة على الاخذ بما خالف العامة

من غير

من غير اشارة الى التقييد مع ان ما ورد في بعضها من التعليل بان الرشد في خلافهم يدل
على ان للاخذ بخلافهم وجها اخر غير ورود الموافق على سبيل التقية وهو ان الحق الذي لحق
لديه انهم المنكوسة وعليهم المعكوسة لا يرتضون غالبا الا الباطل فالرواية التي تخالف طريقتهم
اقرب الى الصحة والصواب وهذا نظير ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من الامر بمشاورة النساء ومخالفتهن
ويظهر من هذا البيان ان الخبر المخالف لقول من هو اشد عنادا لاهل الحق كالخوارج من
لا اقلهم عنادا لهم ومنها ترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام المعصوم عم بخلاف
الركيك حتى ان بعضهم رده في غير صورة التعارض محتجا بان المعصوم عم لا يتكلم به ورد
بجواز نقل الحديث بالمعنى وعلى هذا فرجع هذا الوجه الى ترجيح ما يحتمل ان يكون نقلا باللفظ
على ما يعلم انه نقل بالمعنى مع ان التعبير الركيك يدل على قصور المعبر في التعبير ولو بالنسبة
الى خصوص ذلك المقام فربما يعجز عن تادية المعنى على وجهه فيضعف الوثوق بنقله
بخلاف الفصيح ومنها ترجيح الافصح على الفصيح ذكره بعضهم في الحديث النبوي
معللا بانه صلى الله عليه وآله كان مخصوصا من الفصاحة بالايثار كر فيبعد غيره فيغلب على الظن اختصاصه
بالافصح وفيه انه كان يتكلم بالفصيح والافصح ودعوى اختصاصه بالافصح تبرجم لان
الكلام في الافصح الذي يمكن صدوره من غيره ظم ومنها ان يكون احدهما مشتملا على
اسلوب كلام المعصوم الذي ينسب اليه دون الاخر وطريق معرفة ذلك في الاخبار المروية
عن امير المؤمنين عم والادعية الماثورة عن الائمة عم والزيارات الواردة منهم جلي غالبا
بالنسبة الى غير ذلك لانه من نوع خفاء غالبا ومنها ان يكون احدهما دالا على المعنى
بطريق الحقيقة والاخر بطريق المجاز او دل احدهما على المقصود بالوضع الشرعي او العرفي والاخر
بالوضع اللغوي فيرجح الحقيقة على المجاز لانها اظهر ولا يتفق في الدلالة العرفية بخلاف
المجاز والحقيقة الشرعية او العرفية على اللغوية لان التكلم على حسب العرف دون اللغة والتحقيق
ان الدال بطريق المجاز ان كان محفوفا بقرينة معينة لمعناه المجازي لا رجحان له على الحقيقة
وكذا لا رجحان للدال بالوضع الشرعي والعرفي على الدال بالوضع اللغوي شيوع المجاز
فيما اكثر اللغات وتداول الاستعمال بحسب الاوضاع اللغوية نعم لو اتحد اللفظ وكان المعنى اللغوي

محجورا امكن ترجيح العرفي لبعد الاستعمال في المهجور وان كان مع القرينة وقد يرجح العام الغير المخصص على العام المخصص لكونه باقيا على حقيقته بخلاف العام المخصص ويشكل امثاله الى جامسة بان العام المخصص قد يكون حقيقة على ما هو التحقيق فيه وربما امكن العكس لان دلالة العام المخصص اقوى للعلم بالقدر المخصص منه وصحوح دلالته على الباقي بخلاف العام الغير المخصص اذ شيوع التخصيص بالمخصص يضعف دلالته على العموم الخامس الترجيح باعتبار معاضد خارجي فيرجح ما يوافقه دليل معتبر من كتاب او سنة او اجماع او عقل على ما لا يوافقه لانه في الحجة اذا في الدليل لا في الخبر المعتضد به لانا نقول بعد دلالة الدليل ما الاجتماع عليه والاعتضاد موجب للوثوق بصحة احد المتعارضين فيضعف معارضه عن مقاومته فيسقط عن درجة معارضته مع ان الدليل المعتبر قد لا يصلح لمعارضة العارض كما لو كان الدليل مطلقا او عاما والخبر مقيدا او خاصا لكن يصلح العارض لمعارضته لمساواته معه في الدلالة فيرجح عليه بعد الاعتضاد واما الخبر الموافق لاصل البراءة او اصل العدم ويقال له المقرر اذا عارض المخالف له ويقال له الناقل ففي الترجيح قولان فقيل يرجح المقرر ويبنى على تقدم صدور الناقل عليه ليكون كل منهما تاسيسا لما لا يثبت الا به ولو رجح الناقل كان المقرر تاكيدا لما دل عليه العقل والتاسيس اولى منه ويرد معارضته بغلبة الغير في الاحكام الشرعية والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه منع غلبة المقرر في الاحكام بحيث يفيد الظن بلحوق ما يجهل حاله به وقيل يرجح الناقل لانه يفيد ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر فحمل كلام الشارع عليه اولى لرجحان التاسيس على التاكيد ولانه يقتضي تقليل النسخ لان لنا حكم العقل بخلاف ترجيح المقرر فانه يقتضي نسخ حكم الناقل بعد نسخ لحكم العقل ورد الاول بانه انما يتم اذا قدم المقرر واما اذا قدر تاخره فلا اولوية ويرد عليه ايضا ما ذكره احد المحدثين من الغاء المقرر بالكلية او ارتكاب التاكيد والاول ممنوع كونه ابعد من ارتكاب التاكيد مضاف لما ذكره في الوجه الثاني والثاني كرعلى ما فرضه ورد الثاني بانه مع استلزامه لنسخ الاقوى وهو دلالة العقل والنقل بالاضعف وهو دلالة النقل فقط انما يتم اذا قلنا بان رفع حكم العقل اللازم على القول الاول ليس كذلك ثم هذه الوجوه الراجعة الى اعتبار النسخ انما يجري حيث يتطرق اليه احتمال النسخ كما في الاخبار

النبوية

النبوية فينبغي التفصيل ح باعتبار صور العلم بالتاريخ وعدمه فيؤخذ بالمتاخر مع العلم به فيجعل ناسخا للمتقدم واما حيث لا يتطرق اليه هذا الاحتمال كما في الاخبار الماثورة عن الائمة عم فلا يجري فيه فالوجه منها العمل بالمقرر لاعتضاده بالعقل واما ترجيح الناقل لكونه اولى من حيث كونه تاسيسا فمما لا يعتد به الاعتبار الصحيح في مثل المقام ولا يذهب عليك ان الخبر المعتضد بهذا المرجح اعني الاصل يخرج عن كونه دليلا اجتهاديا على الحكم ويصير مفاده مفاد الادلة التي يعبر عنها بالادلة الفقاهية كالاصل ومثله الخبر المعتضد بالاحتياط لو قلنا بتقديمه على غيره وهذا بخلاف ما لو اعتضد احد الخبرين بسائر المرجحات كالشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة ونحو ذلك لان هذه المرجحات تفيد في نفسها الظن بصحة الصدور او المراد او المطابقة للواقع بخلاف المعتضد بالاصل فوزان هذين المرجحين وزان اختيار العمل باحد المتكافئين فان الاختيار لا يفيد الظن بصحة الصدور او المراد او المطابقة بل مجرد وجوب العمل بالمقتضى ويمكن ان يرجح اما بطرح الخبرين والعمل بالاصل الموافق لاحدهما او فيه بعد وقد يرجح الدال على التحريم على الدال على الاباحة دفعا للضرر ولقوله عم ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام الحلال وكلاهما ضعيف اذ لا ضرر مع عدم البيان والظ من اجتماع الحرام والحلال اجتماع اعيانهما لا احتمالهما وقد يرجح المعتضد بالشهرة على غير المعتضد بها لقوة الظن في جانب المشهور ومثلها ما لو كان احد الخبرين موجودا في كتب معتمد عليه كاحد الكتب الاربعة والاخر في غيرها كالمحاسن ومثله الموجود فيما هو اكثر اعتمادا على الموجود فيما هو اقل اعتمادا وقد يرجح ما اعتضد بالاحتياط على ما لم يعتضد به وجه قوي كما دل عليه بعض الاخبار السابقة لكن ينبغي تخصيصه بما اذا كان التعارض في جزئية شيء او شرطيته لعبادة او معاملة او ابطالها وما اشبه ذلك واما اذا عدا ذلك فالوجه عدم وجوب الاحتياط ويمكن حمل الامر بالاحتياط على الاستحباب لضعف مستنده وعدم الجابر وهذا اولى ويظهر من رواية الحسن بن الجهم المتقدمة ترجيح المعتضد بالقياس على الحكم الثابت بالكتاب او الحديث الماثور عنهم على غيره ولم يوجد ولا ينافيه الاخبار الدالة على عدم حجية القياس لان الحجية غير المعاضدة وقد يرجح المعلل على غيره والمقرون بتاكيد لفظي او معنوي على المجرد منه لكونه اقرب الى البيان ما لا يحتاج وابعد عن الخطاء واعلم ان هذه الوجوه منها منصوص ومنها

ما ليس بمنصوص وفي تقديم المنصوص على غيره وجه لم ننبه عليه واما اذا تعارض المنصوص وغير المنصوص مع مثله رجح الاقوى كما سلف هذا وقد يلحق بصورة وجود المرجح بصورة التكافؤ فيلتزم بالتخيير او التوقف فيها قياسا له على الشهادات المتعارضة حيث لا يعتبر فيها المرجح وضعفه واضح لبطلان القياس اولا وللمنع من عدم اعتبار المرجح في المقيس عليه ثانيا لقيام الفارق ثالثا وهو ان حجية الشهادات تعبدية محضة بخلاف حجية الاخبار فان للظن مدخلا في حجيته ولو سلم فقد نص الشارع لمرجحات ونص على اعتبارها فافترق فعهدة بطلانه لعله فضل واذا تعارض الخبران وتكافئا لفقد المرجح اصلا او لوجوده في الاخر فالمعروف بين اصحابنا التخيير في العمل بهما اذ لا خلاف فيه ولا نعرف في ذلك مخالفا من اصحابنا وهذا هو المختار للاخبار المتقدمة الدالة على التخيير وضعف اسانيدها منجبر بالعمل ولا ينافيه اخبار التوقف والارجاء لانها اما ان تنزل على التوقف في الحكم الواقعي ويعتبر الاخبار بما لنسبته اليه وظاهر ان التخيير بالنسبة الى الحكم الظاهري فقط وتنزل على صورة التمكن من الرجوع الى الامام وتخص اخبار التخيير بصورة عدم التمكن من الرجوع اليه عم كما هو الظ من قوله في مرفوعة زرارة حتى تلقى امامك وقوله عم في رواية اخرى موسع اليك حتى وبكل من الوجهين صرح بعض الاصحاب ومن حمل اخبار الارجاء على النهي عن الترجيح والعمل بالراي واخبار التخيير على الاخذ من باب التسليم فلعله اراد به المعنى الاول ثم لو سلم تكافؤهما من حيث الدلالة فلا ريب ان اخبار التخيير معتضدة بالشهرة فيتعين الترجيح كما نطقت به الاخبار المذكورة مضافا الى قضاء قاعدة انسداد باب العلم بذلك ويحتمل حمل اخبار التوقف على ما امكن الاحتياط فيه واخبار التخيير على ما يتعذر فيه كما اذا دل احدهما على وجوب شيء والاخر على تحريمه او دل احدهما على شرطيته لواجب والاخر على مانعيته الا انه جمع لا شاهد عليه وعن الفاضل المجلسي انه حمل اخبار التخيير على الجواز واخبار التوقف على الاستحباب وضعفه ظ لانه وجه جمع مخالف لظاهر الاصحاب ولا شاهد عليه من الاخبار وذهب صاحب الفوائد المدنية الى التفصيل بين العبادات المحضة كالصلوة والصوم وبين غيرها من حقوق الادميين كالزكوة والنكاح والدين والميراث فحمل اخبار التخيير على الاول واخبار التوقف على الثاني معا لا يجب التوقف في الثاني عن الافعال الوجودية المبنية على تعيين احد الطرفين

والظ

والظ ان الباعث له على ذلك اختصاص مورد رواية عمر بن حنظلة الدالة على التوقف عند فقد المرجحات بحقوق الادميين فقيد بها بقية مطلقات اخبار التوقف ونزل اخبار التخيير على صورة التعارض في غير حقوق الادميين جمعا وهذا الجمع ايضا كسابقه مخالف لظ الاصحاب ولا شاهد عليه في الاخبار مع ان مورد رواية عمر بن حنظلة الجمع الحقوق وعن ابن جمهور في عوالي اللئالي انه حمل اخبار

اخبار التوقف على ما لا يضطر الى العمل باحدهما وظاهره

حمل اخبار التخيير على ما يضطر الى العمل باحدهما

وهذا الجمع ايضا فاسد كسابقيه ومثله

ما حكي عن بعض الافاضل من حمل

الارجاء على غير المتناقضين

هذا غاية ما اوردنا

بيانه وقصدنا ... له

التحرير بتبيانه والحمد

لله اولا واخرا

وباطنا وظاهرا

والصلوة

على

محمد

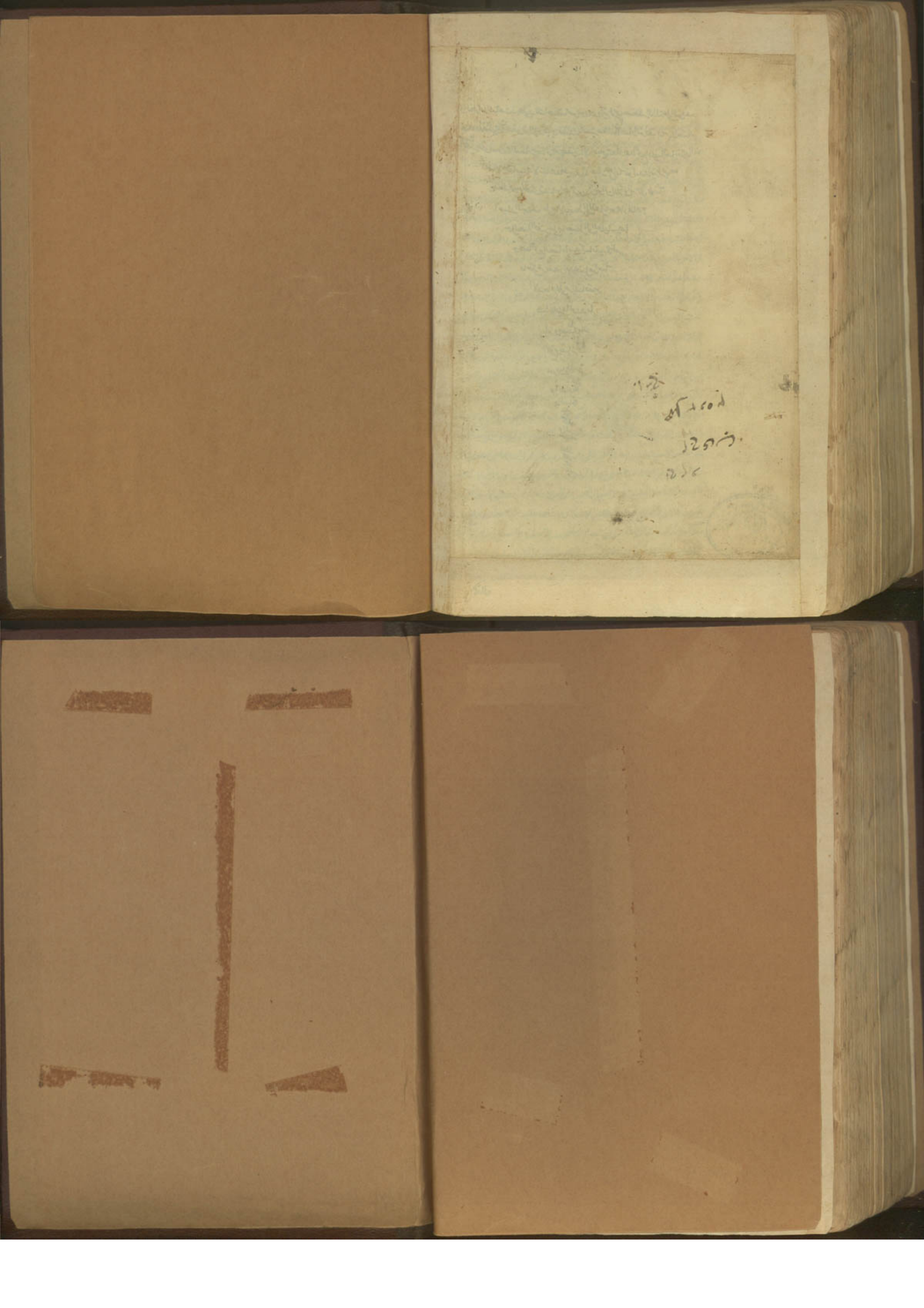
واله

الطيبين

الطاهرين

اجمعين





اسدالله صفوی :

۸۶۱۱٫۷